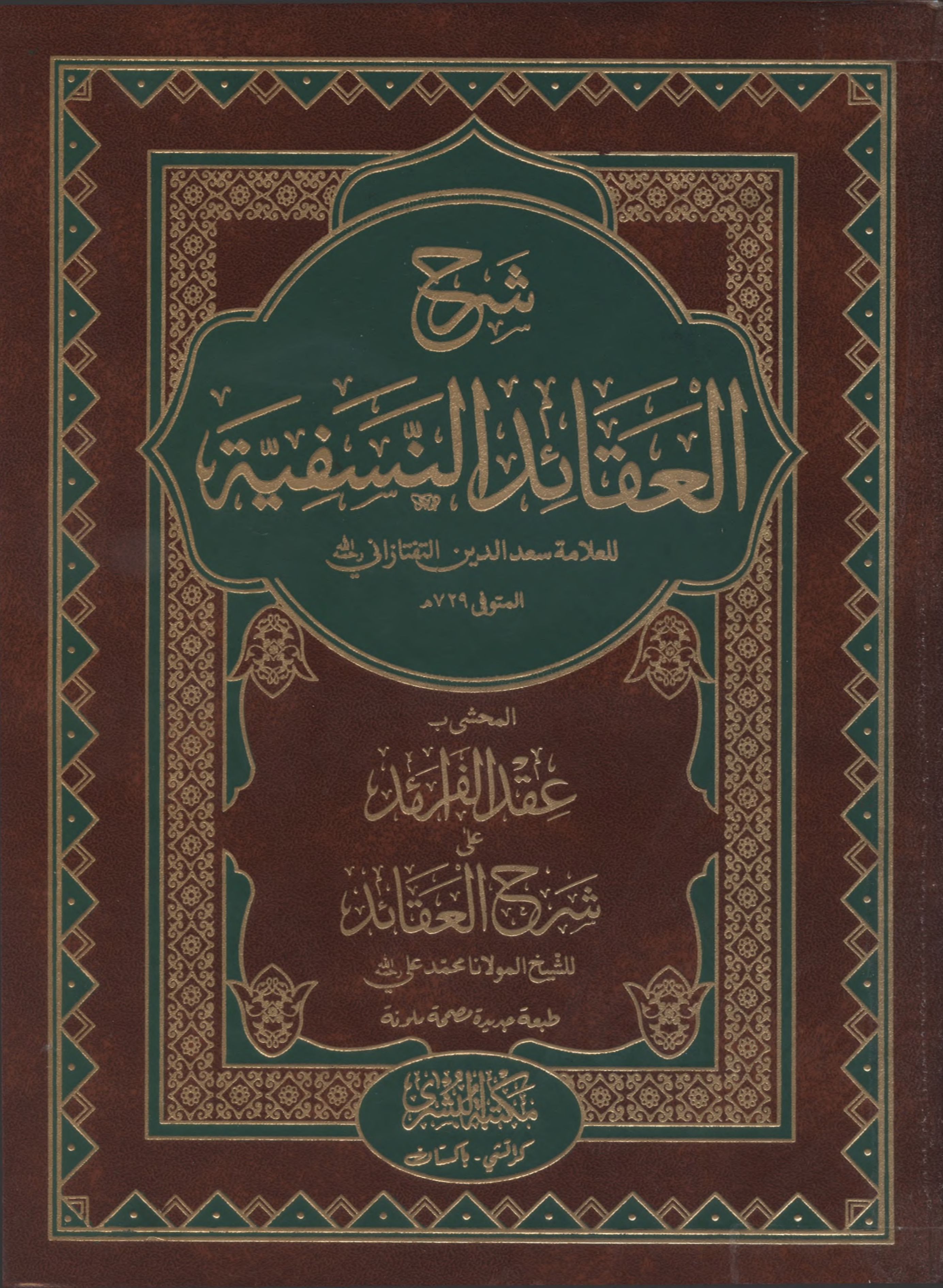


شرح
العقائد النسفية
للعلامة سعد الدين التفتازاني رحمه الله
المتوفى ٧٢٩هـ
المحشى بـ
عقد الفرائد
على
شرح العقائد
للشيخ المولانا محمد علي رحمه الله
طبعة جديدة مصححة ملونة
مكتبة البشرى
كراتشي - باكستان

شَرح العَقائِد النَّسفيَّة

للعلامة سعد الدين التفتازاني رحمه الله

المتوفى ٧٩٢هـ

المحشّى بـــ

عقد الفرائد على شرح العقائد

لـــ مولانا محمد علي رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً- أما بعد:

فإن كتاب "شرح العقائد" من أهم الكتب في علم العقائد ولها أهمية كبرى لدارسي هذا العلم خاصة لطلاب المدارس الدينية في شبه قارة الهندية الباكستان والهند وغيرهما من الدول الآسيوية.

كما لا يشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب "شرح العقائد" في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت- بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء البارعين في علم العقائد لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب ولإخراجه بشكل ملائم يسرُّ الناظرين ويسهّل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كراتشي- باكستان

٥ جمادى الأول، ١٤٣٠هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- جعلنا كتاب "شرح العقائد" في المتن واخترنا حاشية " عقد الفرائد " لحل هذا الكتاب.
- واخترنا اللون الأحمر لنصوص" متن العقائد النسفية " في المتن.
- تصحيح الأغلاط الإملائية في المـــتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في رأس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل **'الأسود'** التي تم شرحها في الحواشي.
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.
- مراجعة معظم المصادر الأصلية لهذا الكتاب.
- تخريج الأحاديث التي وردت في متن الكتاب وشرحه.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامَنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، و أن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[الحمد والصلاة]

الحمد لله المتوحد، . . . .

بسم الله إلخ: اختلف أولاً في أن الباء متعلقة بفعل، نحو: أبتدئ، أو اسم، نحو: ابتدائي، ثانياً في أن المتعلق عام كالابتداء أو خاص كالكتابة والقراءة، وثالثا في أنه مقدم أو مؤخر، قال البيضاوي: إن الباء متعلقة بأقرأ المحذوف تقديره: بسم الله أقرأ؛ لأن الذي يتلوه مقرو، وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك أولى من أن يضمر أبدأ؛ لعدم ما يطابقه وما يدل عليه أو ابتدائي؛ لزيادة إضمار فيه، وتقديم المعمول ههنا أوقع كما في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرٖيهَا﴾؛ لأنه أهم وأدل على الاختصاص. [بيضاوي: ٢٤]

الحمد لله: اللام للجنس أو الاستغراق، وقال بعض المحققين: اللام للعهد والمراد: هو الحمد الذي حمد الله سبحانه على نفسه به، وذلك لعجز العبد عن أداء الحمد فهو كقوله: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"، وأما ابتداؤه بالتسمية والتحميد والتصلية، فعملاً بالأحاديث، أحدها: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بـــ بسم الله الرحمن الرحيم، فهو أقطع"، رواه الحافظ عبد القادر عن أبي سلمة عن أبي هريرة ﷺ. وثانيها: "كل كلام لا يبدأ فيه بـــ الحمد لله، فهو أجذم"، (رواه أبو داود والنسائي)، وثالثها: "كل كلام لا يبدأ فيه بـــ الصلاة عليّ، فهو أقطع"، رواه أبو موسى المديني، ولا تعارض بين الأحاديث، إما لأن الابتداء في الكل عرفي، وهو الإيراد قبل المقصود، وإما لأن الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض إضافي، وإما لأن الباء للاستعانة، ومعنى لم يبدأ بها لم يستعن بها، فلا يخفى وجه تأخير الصلاة؛ لأن ذكر الله تعالى أقدم، وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه، أحدها: الاقتداء بالقرآن، ثانيها: إجماع السلف على تقديمها عليه حيث اجتمعتا، ثالثها: أن المحققين صرحوا بأن التسمية تفيد الحمد أيضاً؛ لأن الحمد بيان الكمال، [النبراس: ٣،٤]

المتوحد: هو أبلغ وأوكد من الواحد وتفصيل ذلك: أن علماء العربية ذكروا لباب التفعل معاني، والمناسب منها بهذا المقام ثلاثة: أحدها: الطلب كالاستفعال نحو: تعظم أي طلب العظمة، ثانيها: التكلف أي حمل الكلفة في الاتصاف بصفة نحو: تحلم أي كظم الغيظ، وثالثها: الصيرورة بلا صنع صانع نحو: تحجر الطين أي صار حجرا من غير أن يطبخه أحد على النار. ثم اعلم أن المحشين جوزوا حمل المتوحد على المعاني الثلاثة بنوع تأويل، أما الطلب فمعناه اقتضاء ذاته تعالى الوحدة، وأما التكلف فمجاز عن الكمال في الوحدة، وأما الصيرورة فمجردة عن الانتقال من حال إلى حال، فمعنى الكلام: الحمد لمن يقتضي ذاته الوحدة، أو الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية التي ليست بصنع صانع. [النبراس: ٤]

بجلال ذاته **وكمال** صفاته، **المتقدس** في نعوت الجبروت عن **شوائب** النقص **وسماته**،

بجلال: الجلال العظمة، وأيضاً الهيئة الموجبة للخوف والدهشة، وكثيرا ما يطلق على الصفات السلبية، نحو: ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب، والذات مؤنث، ويعبر به عن حقيقة الشيء القائم بنفسه؛ لأنها صاحبة الصفات القائمة بها. ثم اعلم أن الباء تحتمل أربعة معان: أحدها: التعلق بالمتوحد من قولهم: توحد زيد بالمال إذا أخذه كله ولم يشاركه فيه أحد، فالظرف لغو، والمعنى: الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاته أو الحمد لمن لا شريك له في ذاته الجليلة، كقولهم: العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة، ثانيها: الملابسة والظرف مستقر في موضع الحال من ضمير المتوحد، فالمعنى: الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابسا بجلال ذاته، ثالثها: السببية للمتوحد ومعناها كون جلال الذات مقتضيا لكونه واحدا، رابعها: السببية للحمد كقولك: حمدته بعطائه، وما يقال من أن الحمد لا يكون إلا على جميل اختياري، فلم يصح بل الكمال كله محمود. [النبراس: ٤،٥]

وكمال: الكمال ضد النقصان، والمراد بكمال الصفات هو دوامها وشمولها وعدم وقوفها على نهاية بخلاف صفات المخلوقين، وفي هذه الفقرة إشارة إلى التوحيد والصفات الثبوتية، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة؛ لأن الصفات إذا أطلقت أريد بها الثبوتية. (النبراس)

المتقدس: المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد، والنعوت: جمع نعت، وهو الوصف وما يوصف به، والجبروت: بفتحتين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة، يقال: نخلة جبارة إذا كانت طويلة، وأيضاً القهر لا على سبيل الظلم، والمعنى الأول أنسب بالمقام، وهذه الصيغة للمبالغة كالملكوت بمعنى الملك العظيم، ثم الظاهر أن صفات الجبروت هي الصفات السلبية، والظرف في موضع الحال عن ضمير المتقدس، واستعيرت الظرفية لاتصافه بصفات الجبروت؛ لأن تلك الصفات تنفى كل نقص عنه، فهي له بمنزلة الحصن للملك، وفي الحديث القدسي: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" (رواه مسلم)، وزعم بعضهم أن صفات الجبروت هي صفات الأفعال، كالخلق والترزيق والإحياء والإماتة، وقيل: أريد بها جميع الصفات الإلهية، وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة، نحو: زيد عدل، قيل: نعوت الجبروت إضافة بيانية، والعظمة وإن كانت نعتا واحدا لكن عدت نعوتا للمبالغة، ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة وإن كانت جائزة لكن ما اخترنا أحسن. [النبراس: ٥]

شوائب: جمع شائبة من الشوب وهو الخلط، وقد يطلق الشوائب على الأدناس وكلا المعنيين جائز هنا.[النبراس:٥]

وسماته: جمع سمة وهي العلامة، وفي هذه الفقرة إشارة إلى تنزيه الواجب، عن كونه جسما وعرضا ومكانيا وزمانيا ونحوها.[النبراس: ٥]

والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع ....
من السطوع وهو الارتفاع

والصلاة: مصدر كالتصلية من باب التفعيل، أو اسم وضع موضع مصدر، والألف منقلبة عن الواو مفتوحة؛ ولذا كتبت بها وفخمت بالإمالة إليها، واختلف في معنى الصلاة، فقيل: إن أصلها الدعاء بالخير، وهي من العباد ظاهر، وأما من الله سبحانه، فقيل: مجاز بمعنى الرحمة؛ لأن الدعاء سببها، وقيل: شبه إرادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير له، الثاني: أنها مشتركة بين الدعاء والرحمة، فالأول من العبد، والثاني من الله سبحانه، الثالث: أن أصلها الثناء الكامل كما في شرح "التأويلات الماتريدية". الرابع: أنها التعظيم، وهذا في الدنيا بإعلاء ذكره وشرعه، وفي الآخرة بتضعيف أجره وقبول شفاعته، كذا ذكره ابن الأثير، الخامس: أنها العطف، وهو من الله تعالى رحمة، ومن غيره دعاء، السادس: أن أصلها تحريك الصلوين، وهما العظمان الظاهران عند رأسي الفخذين، ثم نقلت إلى ذات الركوع والسجود وتحرك الصلوين فيها. قيل: إن الناس كرهوا إفراد الصلاة بدون التسليم؛ لقوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (الأحزاب:٥٦)، فيرد على الشارح أنه فعل المكروه، والجواب: أن النووي رحمه الله أبطل القول بالكراهية، والتسليم في الآية تحتمل الانقياد، ولو سلم فلا دلالة على الجمع، نحو: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وقد صح عن النبي ﷺ أحاديث في تعظيم كيفية الصلاة، وهي خالية عن التسليم، وكفى به حجة على عدم الكراهة، نعم! التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلاة.[النبراس: ٥،٦]

نبيّه: والنبئ بالهمزة عند البعض، على وزن فعيل بمعنى مفعل بكسر العين، يعني ينبئ عن الله تعالى، وقيل: فعيل بمعنى مفعل، بفتح العين أي المنبأ أنباء الله تعالى بالإيحاء، وكلا المعنيين صحيحان؛ لأن النبي ﷺ مخبر عن الله، ومخبر؛ لأن الله تعالى أخبره بالإيحاء، والأكثرون على أنه غير مهموز من النبوة، وهي الارتفاع؛ لأنه مشرف على جميع الخلائق، ويقال: النبأ هو الطريق الواضح، يسمى بذلك؛ لأنه طريق الحق إلى الله تعالى، والفرق بين النبي والرسول: أن الرسول أرسل إلى الخلق بإرسال جبرائيل عليه السلام إليه عيانا ومحاورته شفاها، والنبي الذي يكون نبوته إلهاما أو مناما، وكل رسول نبي، وكل نبي ليس برسول، ومن هذا قال النبي عليه السلام: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل"، ولم يقل كرسل بني إسرائيل. [رمضان آفندي ٦،٧]

محمد: هذا أشهر أسمائه، وهي قيل: تسعة وتسعون، وقيل: ثلاث مائة، وقيل: ألف، ولم يسم بهذا الاسم أحد قبله، ولكن لما قرب زمان بعثه، وعرف العرب ذلك بإخبار أهل الكتاب، سمى الناس بعض أبناءهم محمدا، رجاء أن يكون هو. [النبراس: ٧] المؤيد: إما على صيغة اسم المفعول، كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة، أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر دعواه، وإنما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته إلى حد لا يحتاج منه إلى إثبات، ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها، ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها، رفعه بوصفها بالسطوع.[عصام: ٤]

حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق وحماته. وبعد: .....

حججه: جمع حجة وهي الدليل المثبت للحق. [النبراس: ٧] بيناته: جمع بينة بمعنى الأمر الظاهر من قولهم: بان إذا ظهر، ثم أطلق على كل ما يظهر الحق، والتأنيث بتأويل الآية أو المعجزة أو للمبالغة، ثم المراد بالحجج والبينات هي المعجزات، إلا أنها من حيث الغلبة على الخصم حجة، ومن حيث ظهورها بينة، ويجوز أن يراد بهما أو بأحدهما الدلائل المطلقة، ثم في الضميرين وجهان: أحدهما الرجوع إلى الحق سبحانه وتعالى. وإضافة الساطع إلى الحجج، والواضح إلى البينات، إما بمعنى من، أو إضافة الصفة إلى موصوفها، بتأويل الحجج الساطعة والبينات الواضحة، وعلى كلا الوجهين يفيد أن معجزات نبينا أعظم من معجزات سائر الأنبياء؛ إذ إضافة الجمع تفيد الاستغراق فمعنى حججه جميع الحجج، وبيناته جميع البينات، ثانيهما: الرجوع إلى الرسول ﷺ، وإضافة الساطع والواضح حينئذ إضافة الصفة إلى الموصوف، أما بمعنى من فلا يفيد المدح؛ لأن كونه مؤيدا بالحجج التي هي أظهر الحجج الظاهرة على يده، لا يفيد كون حجته أظهر من حجج الأنبياء [النبراس: ٧]

آله: ذكر الآل في التصلية على النبي ﷺ سنة مأثورة، وقد ثبت في الحديث الصحيح قالوا: يا رسول الله! كيف نصلي عليك؟ فقال: "قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد". قيل: المراد بالآل بنو هاشم، وقيل: أولاده، وقيل: الفقهاء المجتهدون، وقيل: أتباعه وهو المختار، وعن أنس رضي الله عنه سئل النبي ﷺ عن آل محمد فقال: "كل تقي"، وفي رواية: "كل مؤمن"، وفي سندهما ضعف، وقيل: أتباعه وهو المختار، أعاد كلمة "على" ردا على الشيعة، حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي ﷺ وآله بكلمة على شرعاً، ونقلوا في ذلك أثرا، وهو: "من فصل بيني وبين آلي فعليه كذا" وهو من مفتريات الشيعة، يبطله الأحاديث الصحيحة الواردة في الصلاة مع كلمة على، كصلاة التشهد.[النبراس: ٧،٨] و[عصام:٥]

وأصحابه: جمع صاحب صرح به سيبويه، وزعم الشارح في "شرح الكشاف": أن جمع فاعل على أفعال لم يثبت، بل الأصحاب جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب، أو بسكونها اسم جمع، ثم أهل الحديث على أن الصاحب من رأى النبي ﷺ ورآه النبي ﷺ كالمكفوفين مسلما، ثم مات على الإسلام، وشرط بعضهم طول الصحبة نحو: ستة أشهر، وبعضهم الغزاء معه، والصحيح هو الأول. [النبراس: ٨]

هداة: إما وصف للآل والأصحاب، أو الأول للأول، والثاني للثاني، ووصف الأصحاب بالهداية على طبق قوله ﷺ: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم".[عصام: ٥] وبعد: من الظروف الزمانية، إذا قطعت عن الإضافة، كما فيما نحن فيه بنيت على الضم،كذا في بعض الحواشي.

فإن **مبنى** علم الشرائع والأحكام، **وأساس** قواعد عقائد الإسلام، **هو علم** التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن **غياهب** الشكوك وظلمات الأوهام.

مبنى: بالفتح ما يبنى عليه غيره، والشرائع جمع شريعة، وهي في اللغة الطريق، وفي عرف المسلمين دين الإسلام، وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة، وعليه مبنى قوله: علم الشرائع، والحكم في عرف علماء الشرع: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أي الطلب والتخيير، ثم الظاهر: أن المراد بعلم الشرائع والأحكام: هو أصول الفقه وفروعه؛ لأنها أشهر بهذا الاسم، وقال بعضهم: المراد بعلم الشرائع جميع العلوم المنسوبة إلى الشرع من التفسير والحديث، وبعلم الأحكام أصول الفقه وفروعه، ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم؛ لأن هذا العلم يفيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل، ولا شك أن من لم يعرفه لم يعرف الأنبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا أصول الفقه ولا فروعه.[النبراس: ٩]

وأساس: بالفتح أصل الجدار، والقواعد جمع قاعدة، وهي في اللغة الأساس، وأيضا الخشبة التي يركب عليها خشبات الهودج، وفي اصطلاح العلماء: القضية الكلية التي يستخرج منها الأحكام الجزئية، والعقائد جمع عقيدة، وهي القضية التي يصدق بها، وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوه: أحدها: لنا وهو: أن القواعد بالمعنى الاصطلاحي، فقواعد العقائد نحو قولك: كل نقص منفي عن الواجب تعالى، فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية، من أن الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني، وعلم الكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنه يجمعها ويقيم البراهين عليها، الثاني: المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها، من مباحث الوجود والإمكان والعلة والمعلول والأعراض والجواهر، والكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنها مبرهنة فيه، الثالث: أن المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الأساس، وعقائد الإسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، وأساس تلك العقائد هو أصول الفقه، والكلام أساس أصول الفقه، الرابع: أن المراد بالقواعد هي المسائل الأصولية؛ لأن استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها، كقولك: لا إمام إلا من قريش؛ لأن النبي ﷺ قال: "الأئمة من قريش"، والألف واللام على الجمع يبطل الجمعية، ويفيد الاستغراق، كما في أصول الفقه، وعلم الكلام أساس لأصول الفقه. [النبراس: ١٠]

هو علم: أي علم يعرف فيه ذلك، أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته، وكلاهما اسمان لهذا العلم، ولكن الثاني أشهر؛ ولذا خصصه بالوسم، واختار الموسوم على المسمى؛ لئلا يتوهم كون التسمية مختصة بالكلام، وتسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات؛ ليتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها، وتسميتها بالكلام؛ لمناسبة اعتبرت بينه وبينها، على ما سيجيء تفصيلها. [النبراس: ١٠] (وكستلي) غياهب: جمع غيهب، هو ما اشتد سواده، فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب إليه، والظلمة المطلقة إلى الوهم.[الخيالي: ٩]

[ترجمة العلامة النسفي]

وإن المختصر المسمى بالعقائد، للإمام **الهمام قدوة** علماء الإسلام، نجم الملة والدين، **عمر بن محمد** النسفي - أعلى الله درجته في **دار السلام** - يشتمل **من هذا** الفن...
خبر إن

وإن المختصر: سماه مختصرا لا لأنه اختصر من كتاب كـ"التلخيص" بالنسبة إلى "المفتاح"، و"مختصر ابن الحاجب" بالنسبة إلى "المنتهى"، بل؛ لأنه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الأدلة والاختلاف، واقتصر على إيرادها. ووجه تسميتها بالعقائد؛ لأنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة؛ فإنها ممتزجة من الخلافيات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل إلى أحكام العقائد والاجتناب عن الفواسد.[عصام: ٨]

الهمام: بالضم الرجل العظيم الهمة، وقيل: هو الرئيس الشجاع الجواد، وقيل: الملك العظيم، فعلى هذا فيه بشارة إلى أن فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف كحكم الأمير في رعيته. [النبراس: ١١]

قدوة: بمعنى المقتدى، وإضافة العلماء إلى الإسلام إضافة اسم الفاعل إلى المفعول، أو إضافة الجزء إلى الكل كما لا يخفى، وإضافة النجم إلى الملة والدين إما إضافة النجم إلى مقره، ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه، أو إضافته إلى ما يستضيء منه، فيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين، أو إضافته إلى الطريق، فإن النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح، ففيه مدحه بأنه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه، والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار؛ فإن الملة من الإملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث إنه يكتب، والدين: الطاعة، صار اسما له من حيث إنه يطاع، والكتابة شعار العلماء، والإطاعة شعار الأتقياء.[عصام: ٩]

عمر بن محمد: يكنى أبا حفص، تولد سنة إحدى وستين وأربع مائة، وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بسمرقند، كان زاهدا، له تصانيف في الفقه والحديث، وله "المنظومة" في الفقه، و"طلبة الطلبة" في اللغة، وهو أحد مشايخ صاحب الهداية. ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب، وهو من المجتهدين في فروع الحنفية، ومن أتباع الإمام أبي منصور الماتريدي في الأصول.[النبراس: ١١] دار السلام: هي من أسماء الجنة، سميت به؛ لسلامة أهلها من كل آفة وبلية، أو لأنه من أسماء الله تعالى أضيف تشريفا.[ملاّ أحمد: ١٠]

من هذا إلخ: بيان دُرر وغرر قدم للسجع، قوله: غرر بالضم ففتح جمع غرة، وهي في الأصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، يعد من علامات البركة، ثم استعير في كل شريف واضح أفضل. وفوائد جمع فائدة، وهي ما يكسب من مال أو علم، فغرر الفوائد أفاضلها، أو معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس، والإضافة كـ لجين الماء. قوله: درر الفرائد، درر جمع درة، وهي اللؤلؤة، والفرائد جمع فريدة، وهي اللؤلؤة الكبيرة لانفرادها في الصدف، والإضافة كشجرة الأراك. [النبراس: ١١]

على غرر الفرائد، ودرر الفوائد **في ضمن** فصول، **هي للدين** قواعد وأصول، وأثناء نصوص، **هي لليقين** جواهر وفصوص، **مع غاية** من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن **التنظيم** والترتيب، **فحاولت** أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته ويبين **معضلاته، وينشر** مطوياته ويظهر مكنوناته، **مع توجيه** للكلام ....

عطف على ضمن

في ضمن: حال من الغرر والدرر، وضمن الشيء باطنه، والفصول جمع فصل، وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده، وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين الحق والباطل، وكلا المعنيين جائز. [النبراس: ١٢]

هي للدين إلخ: الجملة نعت لفصول، أثناء بفتح الهمزة جمع ثنى بفتحتين، كعصا وهو الوسط، والنصوص جمع نص، وهو في اللغة الإظهار، وفي عرف الشرع كلام الشارع؛ لأن حقيقته ظاهرة، وخصّه علماء أصول الفقه بما يكون دلالته واضحة على المعنى الذي يساق لأجله، وقد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا، فمراد الشارح من النصوص ما اقتبسه المصنف رحمه الله من آية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء:٤٨)، أو حديث كقوله ﷺ: "الخلافة ثلاثون سنة"

هي لليقين إلخ: الجملة صفة النصوص، واليقين العلم الذي لا يقبل الزوال، والجواهر الأحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ، الفصوص بالضم جمع فص بالفتح، وهو ما يركب في حلقة الخاتم، وقد جرت العادة بكونه من النفائس، فالحاصل مدح النصوص بكونها شريفة القدر في إفادتها اليقين. [النبراس: ١٢] **مع غاية إلخ:** حال من الضمير في يشتمل، ومن لبيان الغاية، والتنقيح في اللغة إخراج مخ من جوف العظم، وتنقيح الشجرة قطع شوكها وأغصانها الخالية عن الفائدة، والمراد هنا تجريد المطلوب عن الزائد، والتهذيب إصلاح الشيء، وأيضا جعله خالصا عمن لا يليق به.[النبراس: ١٢]

التنظيم: في اللغة: جعل اللآلي في السلك، وفي الاصطلاح: تركيب الألفاظ الفصيحة أو مطلقا، والترتيب وضع أشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به. [النبراس: ١٢] **فحاولت:** أي أردت وهو جزاء شرط محذوف أي إذا كان كذلك. **معضلاته:** - بكسر الضاد- أي مشكلاته الشديدة من قولهم: أعضل المرض الطبيب، إذا أعجزه عن العلاج، وأعضله الأمر إذا اشتد عليه، وأعضلت المرأة إذا عسر ولادها.[النبراس: ١٢]

وينشر: النشر: الإظهار من ضرب ونصر، والطي: اللف أي يظهر ملفوفاته.[النبراس: ١٢] **مع توجيه:** حال من فاعل أشرح أو فاعل يفصل، والتوجيه: جعل الكلام متوجها إلى المطلوب، أو استخراج وجه من وجوه صحته، فالمراد بالكلام على الأول كلام الشارح، وعلى الثاني كلام المصنف رحمه الله.

في **تنقيح**، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غب **تقرير**، **وتدقيق** للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد **تمهيد**، وتكثير للفوائد مع تجريد، **طاوياً** كشح المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد، **الإطناب والإخلال**. والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي **ونعم الوكيل**.

ظرف للتوجيه — بعد — إثبات المسألة بالدليل — متباعدا — المتصرف

تنقيح: أي توجيهه في ضمن التنقيح، أي نقحته بحيث صار موجها، وكذا قوله: تنبيه على المرام في توضيح، يحتمل إرادة تنبيه في غاية الوضوح وإرادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح، لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح. [عصام: ١٠] تقرير: [أي تقرير كلام المصنف رحمه الله]، التقرير: هو تبيين المعنى المراد من الألفاظ المشتركة التي وقعت في الكلام.(رومي)

تدقيق: التدقيق: باريك كردن، وفي الاصطلاح: ترك المسامحة واستخراج الخفايا التي يعسر فهمها، وقال بعضهم: التحقيق إثبات المسائل بالدلائل، والتدقيق إثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها، وإثر: - بالكسر- ظرف بمعنى عقيب أيضا، وتحرير الكتاب تحسين عبارته أو كتابته، قال بعضهم: التحرير: تخليص العبارة عن الزوائد.[النبراس: ١٢]

تمهيد: التمهيد: گستردن، وفي الاصطلاح: إيراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود.[النبراس: ١٢]

طاويا: حال من فاعل حاولت أو أشرحه، والطي: [اللف]،كشح المقال: الكشح الجنب (نصر) وطي الكشح مجاز عن الإعراض.[النبراس: ١٢،١٣] الإطناب والإخلال: مجموعه بدل عن طرفي الاقتصاد، أو عطف بيان منه، أو بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف. الإطناب: تطويل الكلام فوق الحاجة، والإخلال: اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب.[النبراس: ١٢]

ونعم الوكيل: اعلم أن لعلماء البيان في هذا العطف بحثا، وهو أن عطف الإنشاء على الإخبار غير فصيح عند جمهورهم؛ لأن العطف يقتضي التلاؤم، وبين الإخبار والإنشاء كمال الانقطاع، فلا يجوز عطف نعم الوكيل على "هو حسبي"، ولا على "حسبي" مؤولا بـــ يحسبني؛ لأن "يحسبني" أيضا خبر، والجواب: أنه عطف الإنشاء على الإنشاء؛ لأن الجملة الأولى أعني "هو حسبي" لإنشاء المدح بالكفاية، والثانية لإنشاء المدح العام، أو أن قوله: ونعم الوكيل ليس عطفا، بل معمول لخبر مبتدأ محذوفَين، والأصل وهو مقول في حقه نعم الوكيل، فالمعطوف جملة خبرية اسمية متعلق خبرها جملة إنشائية فعلية، فيكون من عطف الإخبار على الإخبار.[النبراس: ١٣] و(الدسوقي)

[تقسيم الأحكام الشرعية]

اعلم أن **الأحكام** الشرعية **منها ما يتعلق** بكيفية العمل، وتسمى **فرعية** وعملية، لتعلقها بالعمل
ومنها ما **يتعلق بالاعتقاد**، ....

الأحكام: أراد بالحكم النسبة الخبرية، أي إسناد أمر إلى آخر بإيجاب أو سلب، وهو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا، والشرعية ما يستفاد من الشرع، سواء كان موقوفا على الشرع، ككون الإجماع حجة والصلاة فريضة، أو لا، كوجوب الواجب ووحدته، فإنه غير موقوف على الشرع، ولكن الاطمينان الكامل في أمثاله، إنما يحصل بمطابقة أخبار الشارع.[النبراس: ١٤]

منها ما يتعلق: منها خبر أن، ومن بعضية، ومن زعم أن الخبر ما يتعلق، فقد أخطأ؛ لأن المقصود بالإخبار هو التقسيم، وأريد بالعمل أفعال العباد، والتفسير بأفعال المكلفين قاصر؛ إذ يخرج ما يتعلق بكيفية فعل الصبي، كصحة إسلامه وصلاته، وكيفية العمل هي الأعراض الذاتية له، من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحة والفساد. ثم اعلم أن تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين: أحدهما: الربط بين المحكوم والمحكوم عليه، بأن يجعل العمل موضوعا، ويحمل عليه ما يشتقّ من الكيفية، كقولك زكاة الفطر واجبة، وهبة المشاع فاسدة، ثانيهما: مطلق الارتباط بأي وجه كان، وإنما زيد لفظ الكيفية، ولم يقتصر على العمل، كما اقتصر عليه في "شرح المقاصد"، دلالة وإرشادا على أن تعلق الأحكام بالعمل، من حيث الكيفية دون العمل نفسه، لو قيل: الكل يعم الاعتقاد، فيندرج القسم الثاني في الأول؟ قلنا بعد التسليم: إن المراد بالعمل عمل الجوارح، لا يقال: فحينئذ يشكل بمسألة النية شرط الوضوء؛ لأنه مؤول بأن الوضوء مشروط بالنية، وبهذا اندفع ما توهم من أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف؛ لأن قولنا: الوقت سبب وجوب الصلاة، من مسائل الفقه؛ لأنه بعد التسليم مؤول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت، وإيراد علم الفرائض في الفقه، إما من قبيل تكثير الفن بإيراد ما يتعلق به، أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة، وكذا مسألة المجنون والصبي راجع إلى فعل الولي، فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف [النبراس: ١٤، ملاّ أحمد: ١٣]

فرعية: لتفرعها على علم الأصول الاعتقادية، كقولك الوتر واجبة. يتعلق بالاعتقاد: ينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشتمل التصوف وعلم الأخلاق، حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية؛ لأن التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العلم، فلا يكون أصلية، وعلم الأخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والأحكام، إلا أن يقال: علم الأخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد، بل هو لتحصيل الخلق، وبالجملة إنما قال: منها ومنها، ولم يقل=

وتسمى **أصلية واعتقادية**. والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام؛ **لما أنها** لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

[عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة]

وقد كانت الأوائل من الصحابة..............................

= إما وإما؛ لعدم انحصار الأحكام الشرعية في ما ذكره، ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ، كلمة منها كما هو المشهور؛ إذ المقصود بالإفادة حال أبعاض الأحكام، لا حال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية، وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح رحمه الله من القوة إلى الفعل، صرح به في شرح الكشاف.[عصام: ١٥]

أصلية واعتقادية: أما كونها أصلية؛ فلكونها أصلا للقسم الأول من الأحكام ،وأما كونها اعتقادية؛ فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد، فعلم الفقه دُوِّنه؛ لحفظ القسم الأول من الأحكام، وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد، بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط كله، ودون علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الأحكام، وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتعذر الإحاطة به والاقتدار على إثباته، وإنما يتكثر وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه. كذا في بعض الحواشي.

لما أنها الخ: لأن العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلاة والصوم ونحوه، وهذا وجه تسميتها بعلم الشرائع. ولا يسبق الفهم إلخ وهذا بحسب غلبة الاستعمال، وهذا وجه التسمية بعلم الأحكام، ففيه نشر على ترتيب اللف.[النبراس:١٤]

وقد كانت: دفع لما يقال: إن تدوين علم الكلام بدعة؛ لحدوثه بعد زمن السلف الصالح، وفي الحديث: "كل بدعة ضلالة" رواه مسلم، وفي "شرح الأكبر" لعلي القاري قال أبو يوسف رحمه الله: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وعنه أيضا: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ومن كلامه أيضا: لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. وبالجملة: أنه حدث بعد زمان السلف الصالح، ولم يكن في زمانه عليه السلام، وكل شيء لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم، ثم حدث بعده فهو بدعة وضلالة، وكل بدعة وضلالة مذمومة، فتدوين الكتب مذموم، وكل مذموم لا يستحق المدح فهو عبث، ومن شأن العاقل أن يحترز عن العبث، فأجاب بمنع الكبرى، يعني لا نسلم أن كل شيء لم يكن في زمنه عليه السلام فهو بدعة وضلالة، وإنما يكون كذلك لو لم يكن له أثر وعلامة، وهنا ليس كذلك بل له أثر وعلامة في الجملة، ولكن لا يظهرونه لعدم الاحتياج إليه، ببركة صحبة النبي عليه السلام. (كذا وبعض الحواشي)

والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمَين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً، **إلى أن حدثت** الفتن بين المسلمين **والبغي** على أئمة الدين، وظهر **اختلاف الآراء**، والميل إلى البدع **والأهواء**، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

(عطف على صفاء) (خبر كانت) (حوادث) (العلماء)

والتابعين: جمع تابع، وهو من صحب الصحابي، والصحابي: هو مؤمن صحب النبي ﷺ ولو ساعة ومات على الإيمان. فإن قلت: قد وقع تدوين الفقه والحديث في زمن مالك رحمه الله وهو من التابعين؟ قلت: نعم لكنه عند ظهور الفتن ،وحدوث الواقعات، وكثرة الرجوع إلى العلماء في المهمات. (مسعودي) **إلى أن حدثت:** متعلق بالاستغناء، بمعنى أنه كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين، إلى أن حدثت الفتن أي فتن المعتزلة والخوارج والجبرية، فاحتاج بعضهم إلى التدوين، حتى دون مالك رحمه الله الفقه، ومن وجوه الاستغناء: أنهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة، بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة، وكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين، فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفن، وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة، ولم يبق من أهلها إلا واحد واحد، دوّنوهما لئلا ينطمس أثرهما.[عصام: ١٩]

والبغي: الظلم على أئمة الدين العلماء، وذلك ما جرى عليهم زمن الحجاج بن يوسف، ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب، ليعترفوا بأن القرآن مخلوق، ويجوز أن يراد بالفتن والبغي خروج الناس على عثمان وعلي رضي الله عنهما، ولكن التدوين وقع بعده بدهر طويل، وتركهم ما يحتاج إليه في الدين لا يلائمهم، اللهم إلا أن يقال: إنه كان مبدأ الحاجة، ولم تكن شديدة، وإنما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتأمل.[النبراس: ١٥]

اختلاف الآراء: حتى حدث اثنان وسبعون فرقة. **والأهواء:** جمع هوى، وهو ميل النفس إلى ما تشتهي بلا تجويز شرعي، وهذا وجه الحاجة إلى تدوين الكلام، ثم أشار إلى وجه الحاجة إلى تدوين العمليات بقوله: وكثرت الفتاوى.[النبراس: ١٥]

[الأدلة الأربعة]

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، **ومعرفة أحوال** الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ....

وسموا ما يفيد: أورد عليه أن الفقه نفس معرفة الأحكام، لا ما يفيد تلك المعرفة، وأجيب بوجوه: أحدها: أن العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل، وتارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الأول، وفي الشرع هو الثاني، ثانيها: أن المراد الأحكام الجزئية، والفقه هو علم الأحكام الكلية، وهو يفيد معرفة الأحكام الجزئية، كمعرفة وجوب صلاة زيد من العلم بوجوب الصلاة مطلقا، وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات، ثالثها: الحمل على التغاير الاعتباري، كقولك: علم زيد يفيده صفة كمال، رابعها: أن المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار؛ فإن العلم قد يطلق عليها.[النبراس: ١٥]

ومعرفة أحوال: عطف على ما يفيد أو على معرفة، والمراد بالأدلة: الشرعية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، واستغني عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الأحكام، ولذلك لم يقيد الأحكام بالعملية. قوله إجمالا: منصوب على أنه مصدر، أي معرفة إجمالية في إفادتها الأحكام. قوله بأصول الفقه: أي معرفة واقعة في إفادة الأدلة والأحكام، وهو احتراز عن معرفة أحوال الكتاب والسنة، من حيث التصريف والإعراب والبلاغة، ولنذكر التمثيل للأدلة الإجمالية والتفصيلية؛ لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين، فنقول: الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويذكر في أصول الفقه أحوالها إجمالا، ولنذكر منها أحوالا سبعة، فالأول: من أحوال القرآن، وهو أن القراءات الشاذة المروية من الرجال الثقات يعمل بها؛ لأنها لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح، الثاني: من أحوال الحديث، وهو أن راويه إذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته، أو دليلا على أنه منسوخ أو مصروف عن الظاهر؛ لأن الاعتماد في صحته كان على الراوي، الثالث: من أحوال القرآن والحديث معا، وهو أن الأمر للوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور:٦٣) إلا إذا قام قرينة على عدم الوجوب، الرابع: من أحوال الإجماع، وهو أنه حجة يجب العمل بها؛ لقوله عليه السلام: "لا يجتمع أمتي على ضلالة"، الخامس: منها أيضا، وهو أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم؛ لأن الإجماع حجة مطلقا، السادس: من أحوال القياس، وهو أنه حجة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، السابع: منها أيضا، وهو أن القياس الخفي إذا كان قويا يرجح على القياس الجلي؛ لأن القوة ترجحه، فهذه معرفة إجمالية للأدلة، ثم إن الفقيه المجتهد يستخرج من هذا المجملات أدلة تفصيلية على الأحكام العملية، فمن الأول قول أبي حنيفة وأصحابه: إن التتابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه، فصيام ثلاثة أيام متتابعات وهكذا عليك الاستخراج.[النبراس: ١٦]

ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ **ولأن مسألة** الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعا وجدالاً، حتى أن بعض **المتغلبة** قتل كثيرا من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن؛ ولأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة؛ **ولأنه أول** ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً؛ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل؛ ....

(شروع في بيان وجوه) (التكلم)

ومعرفة العقائد: عطف على معرفة أو على الأحكام، وأريد بالعقائد الأحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط، كقولنا: الله تعالى قادر على كل ممكن، احترازا عما يقصد به العمل، كقولنا: زكاة الفطر واجبة. عن أدلتها: متعلق بمحذوف أي معرفة صادرة عن الأدلة، وفيه إشارة إلى أن معرفة المقلد لا يسمى كلاما، وقيد الجمهور الأدلة بالقطعية؛ لأن اتباع الظن في العقائد مذموم، ولكن فيه بحثان: الأول: أنه قد يجتمع الأدلة الظنية فتفيد القطع بالحدس، فلا يكون إيراد الأدلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن، الثاني: أن العقائد قسمان: فقسم لا بد فيه من تحصيل اليقين، كوجود الواجب ووحدته، وقسم ظني لا يمكن فيه تحصيل اليقين، كفضيلة الرسل على الملك، فلا بأس فيه باتباع الظن؛ لإجماعهم على إيراد هذا القسم في كتب العقائد، فما يقع في كلام بعض المتكلمين من إسقاط الأدلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه.[النبراس: ١٧]

ولأن مسألة: فسمى الكل باسم أشهر أجزائه، فإن قيل: هذا ينافي قوله فيما سبق من أن بحث التوحيد والصفات أشهر مباحثه؟ أقول: الكلام من الصفات، فيجوز أن يكون بحثه أشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات، ويكون تلك المباحث أشهر من غيرها فلا منافاة. [النبراس: ١٧] المتغلبة: الغالبين بلا حق. قتل كثيرا من أهل الحق إلخ: أراد الخلفاء العباسية سيما المأمون بالله والواثق بالله، ومن جملتها: أنهم قتلوا أحمد بن نصر الخزاعي وصلبوه، فكان يقرأ القرآن بلسان فصيح.[النبراس: ١٧]

ولأنه أول: والحاصل أن تعليم العلوم وتعلمها، إنما يتيسر بالتكلم، فيجوز أن يطلق اسم الكلام على كل علم، لكن لما كان هذا العلم أول العلوم الواجبة؛ إذ الإيمان بالله ورسوله أول الواجبات، وهو من علم الكلام أطلق عليه الاسم أولا، ثم لم يطلق على غيره للتمييز، وإن كان وجه الإطلاق موجودا في كل علم. [النبراس: ١٨]

ولأنه أكثر العلوم **نزاعاً** وخلافاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم؛ ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام، دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، كان أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح. وهذا هو **كلام القدماء**. ومعظم خلافياته **مع الفرق الإسلامية**، خصوصا المعتزلة؛ **لأنهم أول فرقة** أسسوا قواعد الخلاف، لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة رضي الله عنهم في باب العقائد؛ ....

(القرآن والحديث والإجماع) (دخولاً) (مفعول مطلق) (مفعول به) (متعلق بالخلاف) (متعلق بـ "ورد")

نزاعا: فإن المخالفين فيه من أهل القبلة ثنتان وسبعون فرقة، ومن أصناف الكفار أكثر من ذلك، وأيضا الخلاف في أصول الدين أشد نزاعا من الخلاف في غيرها.[النبراس: ١٨] كلام القدماء: المراد بكلام القدماء: الذي يشتمل على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، ولم يختلط بكلام الفلسفة، أي علم الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار، وهو البحث عن التوحيد والصفات ،دون البحث عن أقسام الممكنات، ومن غير تعرض إلى رد مذهب الفلسفة، يعني أن القدماء اقتصروا في علم الكلام على رد أهل البدع والأهواء، كالمعتزلة والشيعة وغيرها من الفرق الإسلامية، وعلى ترتيب الأبواب والفصول، وعلى تكثير المسائل بأدلتها، وعلى تبيين المذاهب والاختلافات فقط، من غير تعرض إلى رد الفلسفة، ككتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة رحمه الله، وكـــ"الكافي" لعمر بن محمد بن العمرو الحنفي، وغيرها من الكتب الحنفية والشافعية. كذا في بعض الحواشي.

مع الفرق الإسلامية: يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الإسلامية، هم الذين يتوجهون إلى القبلة، ويتمسكون بالكتاب والسنة، وأما مع غير الإسلامية فالقدماء لما لم يحاولوا الرد عليهم، لم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم؛ إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييدهم الأدلة بالشرع، بخلاف الإسلاميين؛ إذ أكثر أدلتهم بالنقل والشرع، فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر.[جند: ٢٠]

لأنهم أول فرقة: إن قلت: كونهم أول فرقة أسسوا لا يستلزم كون خلافياتهم أكثر، بل إنما يستلزم كونها أقدم؟ قلت: هو على حدّ قوله تعالى لليهود: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ (البقرة:٤١)، مع أن أول من كفر بالقرآن قريش، والمعنى لا تكونوا أشد الناس كفرا به. قوله لما ورد به ظاهر السنة إلخ: في هذا الكلام إشارة إلى وجه تسمية مذهبنا لمذهب السنة والجماعة. [النبراس: ١٩]

وذلك لأن رئيسهم **واصل بن عطاء**، اعتزل عن الحسن البصري رحمه الله يقرر أن **من ارتكب** الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين (الكفر والإيمان)، فقال الحسن رحمه الله: **قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة** وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم بوجوب **ثواب المطيع**، وعقاب العاصي على الله تعالى، **ونفي الصفات** القديمة عنه.

واصل بن عطاء: كان مولى بني هاشم أو بني مخزوم، بطن من قريش يكنى أبا حذيفة، وكان تلميذ الحسن البصري رحمه الله صحب أبا هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية، ويقال: أخذ عنه العلم، تولد سنة ثمانين، ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة. [النبراس: ١٩] **من ارتكب:** وذلك لأنه دخل رجل على الحسن رحمه الله، فقال: يا إمام الدين! ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، وجماعة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، فكيف تأمر أن نعتقد؟ فتفكر الحسن، فقال واصل: صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يكرر ذلك، ويقول: إن مات بلا توبة دخل النار، ولكن عذابه أخف من عذاب الكفار. (والحق أنه ناج.)[النبراس: ١٩]

قد اعتزل عنا: اعترض عليه بأن الحسن رحمه الله يقول: مرتكب الكبيرة منافق لا مؤمن ولا كافر، فلا اعتزال عن مذهبه؟ وأجيب: بأن المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين، وإنما قال: لا كافر ولا مؤمن؛ لأن الكافر عند الإطلاق ينصرف إلى من يكون كفره ظاهرا غير مضمر، وقال بعضهم: إن الحسن رحمه الله رجع عن ذلك إلى قول أهل السنة. [النبراس: ١٩] **فسموا المعتزلة:** يتبادر منه أن تسميتهم بهذا؛ لقول الحسن رحمه الله: اعتزل عنا، وقال في شرحه لكشاف: قال عبد القاهر البغدادي: سموا المعتزلة؛ لأن الحسن رحمه الله طرده عن مجلسه، حين قال بمنزلة بين المنزلتين، فاعتزل عنه إلى سارية من سواري مسجد البصرة، وأظهر بدعته، فقال الناس: إنه اعتزل الأمة، ونقل عن كتاب الغرر: أنه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين، قال عمرو بن عبيد: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك. [عصام: ٢٧، ٢٨] **ثواب المطيع:** وأما أهل السنة فقالوا: لا يجب على الله شيء، وإنما الثواب فضل، والعقاب عدل، ولو عذب المطيع وأثاب العاصي لم يقبح منه، ولكن عادته المقدسة على خلافه.[النبراس: ٢٠]

ونفي الصفات: هذا وجه التوحيد، قالوا: صفاته عين ذاته؛ إذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء، وهو مناف للتوحيد، وقال الأشاعرة: الشرك: إثبات الذوات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب، قال أهل السنة: توحيدهم يبطل عدلهم، وعدلهم يبطل توحيدهم، أما الأول: فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا، وكان التعذيب منه على بعض الأفعال ظلما، وأما الثاني: فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم، كانوا له تعالى شركاء في الخلق، فلم يبق التوحيد الحقيقي.[النبراس: ٢٠, رمضان آفندي: ٢٠]

[مسألة نجاة الأطفال]

ثم إنهم توغلوا في علم الكلام، **وتشبثوا** بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول
الاشتعال الشديد
والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال **الشيخ أبو الحسن** الأشعري
الاعتقادية
لأستاذه **أبي علي** الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة؟ مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً، فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب في النار، والثالث **لا يثاب ولا يعاقب**، ....

وتشبثوا: وكان السبب فيه: أن نقل الفلسفة من اليونانية إلى العربية، كان في زمن الخلفاء العباسية، وكانوا يحبونها سيما المأمون، وفي زمنهم كان دور المعتزلة.[النبراس: ٢٠] الشيخ أبو الحسن: وهو علي بن إسماعيل ابن إسحاق بن إسماعيل بن عبدالله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ﷺ، صاحب رسول الله ﷺ، كان أبو موسى من بني أشعر، وهم قوم من اليمن، وأبو الحسن رئيس أكثر المتكلمين من أهل السنة، وهم يسمون الأشاعرة لذلك، ولد سنة ستين ومائتين، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاث مائة.[النبراس: ٢٠]

أبي علي: هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة، والجباء -بضم الجيم وتشديد الموحدة وتخفيفها- قرية من قرى كاذرون. قوله: "ما تقول فيه" اعتراض على قول بعض المعتزلة: إنه يجب على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو أصلح في حقه.[النبراس: ٢٠]

لا يثاب ولا يعاقب: فإنْ قيل: لا واسطة بين الجنة والنار عندهم، والدخول في الجنة يلزم الثواب، وفي النار يلزم العقاب؟ قلنا: لا نسلم اللزوم على قاعدتهم؛ فإنهم قد نصوا على أن أطفال المشركين خدم لأهل الجنة بلا ثواب، فعلى هذا يحمل قوله: "فأدخل الجنة" على الدخول فيها مثابا، كما يدل عليه السياق، ولذا فرّع على الإيمان والطاعة. وأما مذهب أهل السنة والجماعة، فإن كان من أطفال المؤمنين ففيه مذهبان، الأول: أنه في الجنة وهو الصحيح، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، والأحاديث فيه كثيرة، كحديث ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "كل مولود يولد في الإسلام، فهو في الجنة شبعان ريان، يقول: يا رب أورد عليّ أبويّ".رواه ابن أبي الدنيا. الثاني: الإحالة على ما علم الله سبحانه أعماله على تقدير بلوغه، وهو رأي شرذمة قليلة، مستدلين بحديث عائشة ﷺ قالت: دعي رسول الله ﷺ إلى جنازة صبي من الأنصار، فقلت: طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء و لم يدركه فقال:" أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، =

فقال الأشعري: فإنْ قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة. فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري رحمه الله: فإنْ قال الثاني: يا رب لَمَ لم تمتني صغيرا لئلا أعصي لك فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ **فبهت** الجبائي، وترك الأشعري مذهبه. فاشتغل هو **ومن تبعه** بإبطال رأي المعتزلة، ....

= وخلق للنار أهلا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم" رواه مسلم، وأجيب أولا: بأنه نهي عن الشارع الحكم على شخص معين أنه من أهل الجنة، أو كان ذلك التوقف من قبل أن يوحى إليه، بأن أطفال المؤمنين من أهل الجنة، وإن كان من أطفال الكفار ففيه مذاهب، الأول: أنه في الجنة، وهو الصحيح عند الجمهور؛ لحديث إبراهيم الخليل عليه السلام رآه النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة، حوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله! وأولاد المشركين؟ قال: "وأولاد المشركين"، رواه البخاري؛ ولأنه قد علم من الضرورة الدينية أن الله سبحانه لا يعذب أحدا بلا ذنب، وإن كان لا يقبح منه شيء، الثاني: أنه في النار، وهو قول جمع عظيم، مستدلين بقوله صلى الله عليه وسلم: "الوائدة والموءودة في النار"، رواه أبوداود، وأجيب أولا: أن المراد بالمؤوودة هي الموءودة لها، أي الأم، وثانيها: أنه في مادة خاصة، وكانت الموءودة بالغة، الثالث: أن أمره موقوف على ما علم الله سبحانه من أعماله على تقدير بلوغه، ويدل عليه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين، فقال: "الله أعلم بما كانوا عاملين به"، رواه مسلم، الرابع: أنهم خدام أهل الجنة، الخامس: أنهم في الأعراف بين الجنة والنار، ولعله مختار الجبائي، السادس: السكوت، وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله؛ لتعارض الأدلة، وقال التوربشتي: هو الصحيح، السابع: قول بعض المبتدعة، يعادون ترابا يوم القيامة،[النبراس: ٢١] و(المسعودي)

فبهت: قيل في دفع إلزام الأشعري عن جانب الجبائي، بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الأنفع واجب عليه تعالى، حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عند اللطف والتمكين والإقدار على الأصلح، كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل، وهذا حاصل في حق العاصي انتهى، ولا يخفى أن وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الأصلح فكأن المجيب خلط أحدهما بالآخر. [عبدالحكيم: ١٩]

ومن تبعه: كأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام الرازي.

وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة، فسموا **أهل السنة والجماعة**.

[نقل الفلسفة إلى العربية]

ثم لما **نقلت الفلسفة** عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما **خالفوا فيه** الشريعة،.........................

أهل السنة والجماعة: وهم الأشاعرة، وهذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأماكن الأقطار، وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي المنصور الماتريدي، وهو تلميذ أبي نصر العباس، تلميذ أبي بكر الجرجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله. وماتريد: قرية من قرى سمرقند، والماتريدية يخالفون الأشعرية في بعض المسائل، منها التكوين، قال الأشعرية: راجع إلى القدرة، وقال الماتريدية: صفة أخرى، ومنها تكفير أهل القبلة، قال الأشعري: يحترز عنه، بخلاف الماتريدية، ومنها إيمان المقلد، صححه الماتريدية خلافا لبعض الأشعرية، ومنها الاستثناء جوزه الأشعرية، وقال الماتريدية: كفر، ومنها القبح والحسن في الأفعال، قال الأشعرية: لا يدركان إلا بالشرع، وقال الماتريدية: (قد) يدركهما العقل، ومنها أن الأشعرية قالت: لا يقبح من الله شيء، وقال الماتريدية: لا يجوز من الله ما يستقبحه العقل(جدا)، ومنها أن الأشعرية قالوا: فعل الله لا يعلل بغرض، وقال الماتريدية: قد يراعى الله سبحانه المصلحة تفضلا، ومنها وجوب صدور ما فيه حكمة ومصلحة عن الله تعالى، اعترف به الماتريدية، كما في إرسال الرسل، ونفاه الأشعرية؛ إذ لا يقبح من الله شيء، واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالأشاعرة تغليبا. [النبراس: ٢٢] و(الرومي)

نقلت الفلسفة: وأول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية رضي الله عنه، وكان ماهرا في الطب وغيره، ونقل أكثرها في زمن المأمون العباسي، ومن أعظم الناقلين حنين بن إسحاق بن حنين، كما صرح به شيخ مشايخنا مولانا الشاه ولي الله رحمه الله المحدث الدهلوي في بعض تصانيفه. والفلسفة: هي الحكمة اليونانية مركبة من فيلاسوفا، أي محب الحكمة، وهي علم بأصول كاشفة عن أحوال الموجودات، على ما في نفس الأمر بقدر طاقة أوساط الناس. واليونان: اسم بلد من الروم، منسوبة على يونان بن يافث بن نوح عليه السلام.[النبراس: ٢٢] و(بعض الحواشي)

خالفوا فيه: كقدم العالم، وإيجاب الصانع، ونفي حشر الأجساد، ونفي علم الله سبحانه بالجزئيات. ومما يجب أن يعلم أن قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة، كانوا تلامذة الأنبياء ومن خواص المؤمنين، كما يظهر للناظر في تاريخهم، وأما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع، فإما من غلط الناقلين، وإما من قصور أفهامهم عن درك =

فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها **وهلم جراً**، إلى أن أدرجوا فيه **معظم الطبعيات** والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، **وهذا هو** كلام المتأخرين. **وبالجملة** هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، **ورئيس العلوم** الدينية،

غاية للإدراج

= رموزهم؛ فإنهم كانوا يتكلمون بالإشارات كالصوفية، وإما صادرة عن أرذال المتفلسفة، الذين يدعون الاستغناء عن الأنبياء، وليسوا من الحكمة في شيء، وإما لأن شرائع أنبيائهم كانت ساكتة عن تلك المسائل، فتكلموا فيها بالرأي فغلط اجتهادهم، من غير أن يكفروا بالغلط لسكوت الشرع عنها في عهدهم، كما أن القول بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تحريمه، ثم إن علوم الحكمة الموجودة في زماننا، مشتملة على حق وباطل.[النبراس: ٢٢]

وهلم جرا: أي يا من يخاطب بهذا الكلام، أو يقرأ ويطالع كتابي هذا تجرجرا سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم، أو سلسلة ما خاضوا وجادلوا وخلطوا، وفيه عطف الإنشاء على الإخبار، إلا أن يعطف على مقدر أعني اسمع ما تلونا عليك وهلم جرا.[جند: ٢١] والحاصل: أن الإسلاميين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئا فشيئا.[النبراس: ٢٤] معظم: وهو أجسام الأفلاك والعناصر، وغير معظم الطبعيات توابع أجسام الأفلاك، كالشمس والقمر والنجوم، وتوابع العناصر كالدخان والبخار.[رمضان آفندي: ٢٢]

الطبعيات: العلم الطبعي: علم يتعلق بأمور يتوقف على مادة في التصور والوجود الذهني والخارجي، كالجسم. والعلم الإلهي: علم يتعلق بأمور لا يتوقف على مادة في التصور والوجود، كالوجود والوجوب والعلة والمعلول. والعلم الرياضي: علم يتعلق بأمور يتوقف على مادة في الوجود دون التصور، كالكرة؛ فإن العقل يمكنه تصور شكلها في مادة، من خشب أو حديد، وأما إذا وجدت الكرة في الخارج، فلا بد أن توجد في مادة. [النبراس:٢٣] وبعض الحواشي. وهذا هو: أي ما يفيد معرفة العقائد مع خلط الفلسفيات. المتأخرين: كسيف الدين الآمدي، والإمام الرازي، وصاحب المواقف، وصاحب شرح المقاصد والتهذيب، وصاحب الطوالع، فإن المباحث الفلسفية فيها أكثر من المباحث الشرعية.

وبالجملة: أي سواء كان كلام القدماء أو كلام المتأخرين، والفرق بين "بالجملة" و"في الجملة": أن بالجملة تستعمل في الكثرة، وفي الجملة تستعمل في القلة، كما أفاده بعض الشراح. ورئيس العلوم: وهي ستة: الكلام والتفسير والحديث وأصول الفقه وفروعه والتصوف، ورئيسها الكلام؛ لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة.[النبراس: ٢٣]

وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، **وبراهينه** الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية. **وما نقل** عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه؛ إنما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من **غوامض المتفلسفين**، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات.

[حقائق الأشياء ثابتة]

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات، على وجود الصانع وتوحيده وصفاته **وأفعاله**، ثم الانتقال منها إلى **سائر السمعيات**، ناسب **تصدير الكتاب** بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض،.....................

أي الأربعة المذكورة — جزاء لما

براهينه: لما عرفت من أن الواجب في مسائله هو اليقين، وأنه لا يكتفي فيها بالظن والتخمين.(كستلي) وما نقل: جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لو كان علم الكلام أشرف العلوم، لما طعن السلف فيه ولما منعوا عن المباحثة، واللازم منتف فكذا الملزوم. كذا في بعض الحواشي.

غوامض المتفلسفين: كالبحث عن كيفية تعلق القدرة بالمعدومات، وكيفية العذاب بعد الموت في القبر، وكالبحث عن الأمور العامة والجواهر والأعراض، فإن المحتاج إليه في إثبات العقائد الدينية، هو العلم بإمكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير.[رمضان: ٢٤] ثم لما كان: جواب سؤال، كأنه قيل: لِمَ لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات، مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات؟[ملاّ أحمد: ٢٢]

وأفعاله: كخلق أفعال العباد وأنه يهدي ويضل ويميت ويرزق.[النبراس: ٢٤]

سائر السمعيات: كأحوال القبر والبعث والنبوة والإماتة، وسائر: بالهمزة الأصلية بمعنى الباقي من السؤر، وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الأكل والشرب، والمبدلة من الياء (من السير) أو الواو من سور البلد بمعنى الجميع، وكلاهما مستعمل بحسب المقام، والمراد بهذا المقام هو الثاني.[النبراس: ٢٤،٢٥] تصدير الكتاب: منصوب على المفعولية، والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية، وهو كون الكلام مبنيا على الاستدلال بالمحدثات، أو مرفوع، وناسب بمعنى حسن.[النبراس: ٢٥]

وتحقق العلم بها **ليتوصل** بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم، فقال: قال أهل
وهو التوحيد والصفات
الحق: وهو الحكم **المطابق للواقع**، يطلق على الأقوال **والعقائد والأديان والمذاهب**،
كالقضايا الملفوظة
باعتبار **اشتمالها** على ذلك، ويقابله الباطل. **وأما الصدق** فقد شاع في الأقوال
خاصةً، ....

ليتوصل: وذلك لأن العلم بها وسيلة إلى العلم بصانعها.[النبراس: ٢٥] أهل الحق: أي أهل السنة والجماعة، وإنما عبر عنهم بأهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم، وإنما قدم هذا الفصل؛ لأن ما يذكر بعده من إثبات حدوث العالم وغيره، موقوف على العلم أولا بأن للأشياء حقيقة، ثم الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة، وإن خص بقوله: حقائق الأشياء ثابتة، فالمراد أهل الحق في هذه المسألة، وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم، ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل، وهم أهل السنة والجماعة، وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم، فكأنهم هم القائلون.[الخيالي ٢٠]

المطابق للواقع: زعم الخطائي تلميذ الشارح رحمه الله: المطابق بفتح الباء؛ لأن المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع، وهذه نكتة جيدة، لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد، وقد يفرق فإنه يدل على أن هذا الفرق لم يسبق.[النبراس: ٢٥] والعقائد: جمع عقيدة بمعنى المعتقد، قيل: هي القضية المعقولة وقيل: القضية المأخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال أو تقليد، وقيل: القضية مطلقا من حيث نسبتها إلى العالم بها، وعندي أنها القضية التي علمها يعقد القلب عليها، ويعلم أن إنكارها إثم.[النبراس: ٢٥] والأديان: جمع دين بالكسر وهو مجموع القضايا المأخوذة عمن يدعي التبليغ من عند الله تعالى، صادقا كان أو كاذبا.[النبراس: ٢٥]

والمذاهب: جمع مذهب، وهو مجموع القضايا المأخوذة عمن يدعي إثباتها بالاستدلال.[النبراس:٢٥] اشتمالها: أما اشتمال القول عليه، فباعتبار أنه يدل على ما فيه الحكم المطابق للواقع، وهو القضية المعقولة واشتمال العقيدة عليه باعتبار أن المراد بها ههنا تلك القضية. وأما اشتمال الدين عليه فباعتبار أن الأحكام الواردة فيه كلها مطابقة للواقع. وأما اشتمال المذهب فيه فكاشتمال الدين.(بحر آبادي)

وأما الصدق: يعني الصدق يطلق على الأقوال والاعتقاد وغيرها. أما شيوعه وكثرته في الأقوال خاصة، كما يقال: قول صادق ولا يقال: اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق إلا نادرا، فعلم من هذا: أن بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا، والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا.[رمضان آفندي: ٢٦]

ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بأن المطابقة **تعتبر في الحق من جانب الواقع**، وفي الصدق من جانب الحكم. **فمعنى صدق الحكم** مطابقته للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه. **حقائق الأشياء** ثابتة، **حقيقة الشيء** وماهيته ....

ويقابله الكذب: يعني الكذب يطلق على الأقوال، والاعتقاد وغيرها. أما شيوعه وكثرته في الأقوال خاصة. فإن قيل: ينبغي أن يكون الكذب أعم من الباطل، بحكم أن نقيض الأخص مطلقا أعم من نقيض الأعم مطلقا، وليس كذلك. قلت: التقابل بين الحق والباطل، وكذا بين الصدق والكذب، تقابل العدم والملكة، لا تقابل الإيجاب والسلب، فلا إشكال. فليتأمل فإنه دقيق وبالقبول حقيق.[رمضان آفندي: ٢٦]

تعتبر في الحق: ويؤيده أن الحق في أصل اللغة بمعنى الثابت، فالواقع أحق بأن يوصف به من الحكم. أما وجه اختصاص الصدق بالحكم، فقيل: للفرق وقيل: لأن الصدق في اللغة هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه، وأورد عليه أولا: أنه لم يوجد في كتب اللغة، وثانيا: بأن الإنباء صفة المتكلم لا صفة الحكم. وأجيب عن الأول: بأنه معلوم من مذاق كلام العرب، وعن الثاني: بأن الإنباء مصدر مجهول أو محمول على التسامح؛ فإن الإخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء مخبرا عنه.[النبراس: ٢٥]

من جانب الواقع: إذ المنظور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أي ثابتا متحققا، وإما المنظور أولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق، وهو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه، وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا تأمل.[الخيالي:٢٠] فمعنى صدق: قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير؛ لئلا يقع الفصل بين المتفرع عليه في الموضعين. [جند: ٢٦]

صدق الحكم: يريد أن معنى الحكم الصادق، هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة ومعنى الحق، هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة. هذا فرق بحسب المفهوم، وما سبق فرق بحسب الاستعمال، فهما متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار. فإن قيل: لم سمي الحق حقا والصدق صدقا؟ قلنا: لأن الملحوظ أولا في هذا الاعتبار الأول، هو الواقع في نفس الأمر الموصوف بكونه حقا، وسمي الصدق به تمييزا عن أخيه.[رمضان آفندي: ٢٦]

حقائق الأشياء: زاد لفظ الحقائق و لم يقل الأشياء ثابتة؛ لأنه لا يتم الرد على العندية إلا بإيراده، والعندية: هم الذين يقولون: إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث، وهم ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات، كالنقوش على الماء.

حقيقة الشيء: اعلم أن لكل من لفظي الماهية والحقيقة معان، أما الماهية فلها ثلاثة معان: الأول: ما يجاب به عن=

ما به الشيء هو هو، **كالحيوان** الناطق للإنسان، **بخلاف مثل** الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض. **وقد يقال** إن ما به الشيء هوهو....

= السؤال بما هو. الثاني: ما به الشيء هوهو، وماهية الشيء بهذا المعنى عين الشيء، والتغاير المفهوم من العبارة إنما هو لضيق اللفظ عن أداء المقصود، والنسبة بين المعنيين عموم من وجه؛ لاجتماعهما في ماهية النوع، ووجود الأول فقط في جنس إذا سئل عن الأنواع بما هي، ووجود الثاني فقط في الماهية الجزئية. الثالث: الأمر الكلي الحاصل في العقل، من حيث هو كلي مقول بلا اعتبار الوجود الخارجي، وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب في الاستعمالات وهو يصدق على العرضيات كالصنف، بخلاف الأولين. وأما الحقيقة فتطلق بمعنيين، أحدهما: الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان أو متساويان؟ فالظاهر هو الثاني. ثانيهما: الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي، فعلى هذا لا يقال: حقيقة العنقاء بل ماهيتها. جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة، تنبيها على أنه لا فرق بينهما، وهو المعنى المشهور للحقيقة.[النبراس: ٢٦]

ما به الشيء: ما موصولة، والباء للسببية، والضمير المجرور للموصول. اعترض على التعريف بأنه يصدق على العلة الفاعلية؛ لأنها ما يكون به الشيء شيئا. أجيب بالمنع؛ لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون ذلك الشيء ذلك الشيء، أما أولا: فلأن الجاعل لا يجعل الإنسان إنسانا؛ إذ لا تغاير بين الشيء ونفسه، بل يجعل الإنسان موجودا، وأما ثانيا: فلأنا نتصور حقيقة الكرة مثلا، مع أنا نشك في وجودها ولا نعلم لها موجدا، فعلم أن كون الكرة كرة ليس بجعل الجاعل.[النبراس: ٢٦] هو هو: الضميران للشيء، أو أحدهما له والآخر لما، وهما مبتدأ وخبر، والمجموع خبر عن الشيء، وبه متعلق بـــ "كان" المقدر. [رمضان آفندي: ٢٧]

كالحيوان: فيه أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق، فإن تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل، وإنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان؛ لعدم إمكان تصور المفصل بدون المجمل، فبناء هذا الكلام على إيهام العكس.[عصام: ٤٠] بخلاف مثل إلخ: الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل، وهو معنى قولهم: ما لا ضرورة في طرفيه. والممكن العام مالا يستحيل، وهو المراد بقولهم: ما لا ضرورة في جانبه المخالف. فالإمكان في كلام الشارح هو الإمكان العام. ولا شك في أن تصور الإنسان بدون العرض غير مستحيل، ثم المراد هو التصور بالكنه، فلا يرد أن الذاتي أيضا مما يمكن تصور الإنسان بدونه، إذا تصور بوجه ما. [النبراس: ٢٧]

وقد يقال: كأنه أشار أولا إلى أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان، لا فرق بينهما لا بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال، وأشار ثانيا إلى أن بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا، وهذا الفرق مشهور في كتب القوم، ولكن أورده الشارح بلفظ التمريض؛ لأنه لا يلائم كلام المصنف رحمه الله أما أولا: فلأنه يلزم استدراك الأشياء؛ إذ المعنى حينئذ الماهيات الموجودة للأشياء الموجودة موجودة، وأما ثانيا: فلأن من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات، ولو غير موجودة كالنفي.[النبراس: ٢٧]

باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار **تشخصه هوية**، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. والشيء **عندنا** هو الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ **مترادفة**، معناها بديهي التصور. **فإن قيل**: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا، **بمنزلة قولنا**: الأمور الثابتة ثابتة.

تشخصه: اختلف في حقيقة التشخص، فقيل: عدم قبول الشركة، وقيل: التميز عما عداه، وقيل: ما يفيد التميز وهي الأعراض، وقيل: الوجود الخاص، واختلف أيضا في أنه موجود في الخارج، أو اعتباري، فالأول مذهب الحكماء مستدلين بأنه لو كان اعتباريا لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا، وذا باطل. والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بأنه لو وجد في الخارج لكان له تشخص، فتسلسل التشخصات.[النبراس: ٢٨]

هوية: هي تطلق على ثلاثة معان: أحدها: الماهية الشخصية وذلك لقبولها الإشارة، وهو المراد ههنا، ثانيها: الوجود الخارجي؛ إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور، كما في "شرح المواقف" و"شرح التجريد"، ثالثها: التشخص فاحفظها؛ لئلا تخبط في استعمالاتها المختلفة.[النبراس: ٢٨] عندنا: أي الأشاعرة. الموجود: فهذا معناه الحقيقي، وقد يطلق على المعدوم مجازاً، خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم.

مترادفة: أي متحدة المعنى ويسمى اتحاد الألفاظ في المعنى ترادفا، وههنا خلاف المعتزلة حيث زعموا أن الثبوت أعم من الوجود، فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج، وسيأتي تفصيله في آخر الكتاب، وزعمت شرذمة أن الترادف غير موجود بين الألفاظ مطلقا؛ لأنه عبث، وما يظن من الاتحاد فهو ممنوع بل لابد من التفاوت، وإن قل أو لم نعرفه. أجيب: بأنه للتوسيع على المتكلم فلا عبث. [النبراس: ٢٨]

فإن قيل: أي إذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو، وكان الشيء والموجود مترادفين، وكان الوجود والثبوت مترادفين، فقول المصنف رحمه الله: حقائق الأشياء ثابتة، لغو أي خال عن الفائدة، فاللغوية إنما نشأت من مجموع أمور ثلاثة، فإن انتفى أحدها فلا لغو، كقولك: عوارض الموجودات ثابتة، وحقائق المعدومات ثابتة وإن كان كذبا، وحقائق الأشياء متصورة، كذا أفاد المدقق. [النبراس: ٢٨]

بمنزلة قولنا: لأن حقيقة الشيء بالمعنى المذكور عين الشيء، والشيء بمعنى الثابت، فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها، فيكون حاصل الكلام: أن الثابتات ثابتة فاتحد الموضوع والمحمول. وإنما ذكر لفظ الأمور؛ لأن الفصيح هو إجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف، وقد يتوهم أن لفظ الأمور وقع بإزاء لفظ الحقائق، والثابتة بإزاء الأشياء، وهذا هذيان غير مربوط. [النبراس: ٢٩]

قلنا: إن المراد به أن **ما نعتقده** حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر، **كما يقال**: واجب الوجود موجود، **وهذا** كلام مفيد **ربما** يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا **أبو النجم** وشعري شعري، ....

التأويل وقيل الدليل

قلنا: حاصله أن الموضوع مقيد بالاعتقاد، والمحمول بنفس الأمر فتغايرا فلا لغوية. [النبراس: ٢٩] ما نعتقده: قيل الاعتقاد علم مطابق لما في نفس الأمر، فيلزم اللغوية فالأولى نفرض بدل نعتقد انتهى وهو سهو، فإن الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا أو غير مطابق، كما يظهر للمتتبع. [النبراس: ٢٩]

كما يقال: أي ما نعتقد واجب الوجود موجود في نفس الأمر، وهذا استدلال على صحة التأويل المذكور تقريره: أن قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالإجماع، مع أن معنى واجب الوجود، هو الموجود الذي وجوده ضروري، فيلزم اللغوية لولا هذا التأويل، فالتأويل المذكور صحيح، ويحتمل أن يكون نقضا للشبهة أي لو ثبت ما ذكرتَ في لغوية قول المصنف، لزم أن يكون هذه القضية المجمع على صحتها لغوا. [النبراس: ٢٩]

وهذا: أي قولنا حقائق الأشياء ثابتة، أو قولنا ما نعتقده حقائق الأشياء أمور موجودة في نفس الأمر.[النبراس: ٢٩]

ربما: - بضم الراء وفتحها وتشديد الباء وتخفيفها - حرف يستعمل للتقليل والتكثير. فقيل: حقيقة في الأول مجاز في الثاني، وقيل بالعكس، وقال بعضهم: كان الأول استعمال قدماء العرب، والثاني استعمال متأخريهم.[النبراس: ٢٩]

أبو النجم: شاعر مشهور من قدماء الإسلاميين، وأكثر ما رأيت من شعره رجز مشطور، وذكروا في تأويل شعري شعري وجهين: أحدهما: شعري الآن كشعري فيما مضى، يريد أن الهرم لم يغير عقله، الثاني: شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتما م الأبيات قوله في وصف الرؤيا:

لله دري ما أحس صدري تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بأرض قفر أنا أبو النجم وشعري شعري

يقال: لله دره أي على الله جزاءه، والدر اللبن، والعرب تحبه وتكنى به عن الخير، وما أحس صيغة تعجب من الحس وهو الإدراك، وقد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن. والسري: بفتحتين السير في الليل. والعفاريت: جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجني. والقفر: أرض خربة لا ماء بها. [النبراس: ٢٩، ٣٠]

على **ما لا يخفى، وتحقيق ذلك:** أن للشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء **مفيداً بالنظر** إلى بعض تلك الاعتبارات ....

مالا يخفى: اعلم أن المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشارح على وجوه، الأول: أن رُب للتقليل، والمعنى أنه كلام مفيد قد يحتاج إلى البيان، بخلاف قولك: الثابت ثابت فإنه ليس بمفيد، وبخلاف قوله: شعري شعري فإنه كثير الاحتياج إلى البيان، ففي الكلام لف ونشر مرتب، أما وجه قلة احتياج قولنا: حقائق الأشياء ثابتة إلى البيان؛ فلأن اللغة والعرف والمنطق متطابقة على صحة أخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض، فمعناه حقيقي واضح لا يحتاج إلى البيان إلا قليلا لتفهيم بعض العقول. وأما وجه لغوية قوله: الثابت ثابت؛ فلأن المسائل أخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الأمر. وأما وجه كثرة احتياج شعري شعري إلى البيان؛ فلأن تأويله مجازي محتاج إلى تكلف، فلا يتبادر إلى الفهم. الوجه الثاني أن قوله: "ربما يحتاج إلى البيان" تأكيد لقوله: هذا كلام مفيد، ورب للتقليل أو للتكثير، والمراد بالبيان: الدليل أو التنبيه فالمعنى: أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة، كلام مفيد بل قد يحتاج أو كثيرا ما يحتاج إلى البيان ردا على السوفسطائية. وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا؟. وأورد عليه بأنه يشكل قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري، فإنه أيضا مما يحتاج إلى الدليل لجواز كونه كذبا في دعوى البلاغة، وقد يتكلف في الجواب بأنه ليس نفيا لكونه محتاجا إلى البيان بل مقصوده أن قولنا: "حقائق الأشياء ثابتة" ليس دعوى موجها بالتوجيه الذي ذكروه في شعري شعري. الوجه الثالث: أن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة، يحتاج إلى البيان بلا صرف عن الظاهر؛ وذلك لظهور معناه بخلاف شعري شعري، فإنه محتاج إلى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لخفاء معناه، والحاصل أن إفادته أظهر من إفادة شعري شعري. بقي ههنا بحث: هو أن قوله: أنا أبو النجم غير مقصود بالتمثيل، بل إنما ذكر إتماما للشعر، وزعم بعضهم: أنه مقصود أيضا؛ لأن الموضوع والمحمول ذات واحدة، وصحة الحمل موقوفة على تأويل المحمول بالمسمى بأبي النجم، والمعنى ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة، كقوله: أنا أبو النجم في التأويل؛ لأن المؤول بالمسمى في الأول هو الموضوع، وفي الثاني المحمول. وهذا مما يناسب أن يضم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.[النبراس: ٣٠]

وتحقيق ذلك: أي السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، فحقائق الأشياء لها اعتباران، أحدهما: كونها ماهيات للأمور الثابتة في نفس الأمر، وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر، وهو منشأ السؤال، وثانيهما: كونها ماهيات للأمور الثابتة في اعتقادنا، وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت، وبناء الجواب عليه.[عصام:٤٦] مفيداً بالنظر: لإفادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع. [النبراس:٣٠]

دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية **مفيدا**، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً. **والعلم بها** أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها **متحقق**، وقيل: **المراد** العلم بثبوتها **للقطع** بأنه لا علم بجميع الحقائق، ....

أي بوجودها في نفسها — بيان للعلم

دون البعض: لعدم إفادة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع مفيدا: لأنه كقولك هذا الجسم حيوان، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق، كان ذلك لغوا؛ لأنه كقولك: الحيوان الناطق حيوان. [النبراس: ٣٠، ٣١]

والعلم بها: حاصل ما أفاد المحققون في تفسير كلام الشارح، هو أن اللام في قوله: والعلم لاستغراق نوعي العلم، وهما التصور والتصديق. أما وجه الحمل على الاستغراق؛ فلأن الرد على اللاأدرية لا يتم بدونه؛ لاعترافهم بالشك وهو من التصور، وأما حمل الاستغراق على الأنواع لا على الإفراد؛ فلأنه لا علم لنا بجميع أفراد الحقائق، وأما تعميم التصديق بالأشياء وأحوالها؛ فلأن الاستدلال لا يتم إلا بمعرفة أحوالها من الإمكان والحدوث، حتى يعلم أنه لابد للممكن من واجب، وللحادث من قديم. [النبراس: ٣١]

متحقق: أي ثابت في نفس الأمر، وليس معناه أنه موجود في الخارج، حتى يرد أنه على مذهب جمهور المتكلمين إضافة والإضافة من الأمور الاعتبارية.[النبراس: ٣١] المراد: وهذا بوجهين أحدهما: وهو الأحسن أن يكون الضمير للحقائق، ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع. ثانيهما: أن يكون الضمير للمصدر في ثابتة، نحو: اعدلوا هو أقرب للتقوى، أما تأنيث الضمير: فإما لأن المصدر يذكر ويؤنث، وإما لأن قوله: ثابتة، مسند إلى الضمير الراجع إلى الحقائق، فضميره مضاف إلى الحقائق، فأنث الضمير باعتبار المضاف إليه.[النبراس: ٣١]

للقطع: أي للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك، وحاصله: أن اللام في قوله: "حقائق الأشياء" للاستغراق، فإن رجع الضمير إلى الأشياء بلا تقدير مضاف، صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل، وإذا قدرنا الثبوت صح المعنى؛ لوضوح الفرق بين قولك: "علمت جميع الحقائق"، وقولك: "علمت ثبوت جميع الحقائق"، فإن الأول لا يتحقق بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني، واعترض عليه بوجوه، الأول: أن المراد بالعلم في قوله: والعلم بها متحقق، هو العلم الإجمالي بجميع الحقائق، وعدم حصوله ممنوع، فإن قولك: حقائق الأشياء ثابتة يصححه، الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة:٣١) يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام، وهذا كاف في نقض الكلية، الثالث: أنك إن أردت بقولك: "العلم بثبوتها متحقق" ثبوت الكل، فهو غير معلوم، وإن أردت ثبوت بعضها، فهو حاصل بدون تقدير الثبوت.[النبراس: ٣١، ٣٢]

والجواب: أن المراد الجنس **ردًّا** على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها، **خلافاً للسوفسطائية**، فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام **وخيالات باطلة**، ....

والجواب: يعني ليس اللام في الأشياء للاستغراق بل للجنس، فالمعنى جنس حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بجنسها متحقق، سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أوكلها.[النبراس: ٣٢] ردًّا: يريد أن هذا الإيجاب الجزئي كاف في رد السوفسطائية؛ لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم، واعترض عليه بأن المطلوب الأهم من إيراد هاتين المقدمتين في أول الكتاب، هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع، كما ذكره الشارح رحمه الله بقوله: ناسب تصدير الكتاب، بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بها، انتهى. وإرادة الجنس يفوت هذا المطلوب؛ لاحتمال أن يكون تحقق الجنس في أفراد لا نشاهدها، وأجيب: بأن تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات؛ لأنها أظهر الأشياء وجودا، والعلم بها أشد بداهة، وذكر بعضهم: إن الضمير في قوله: والعلم بها، راجع إلى القضية المذكورة أي حقائق الأشياء ثابتة. [النبراس: ٣٢]

للسوفسطائية: قيل: هي فرقة من حمقاء الفلاسفة، وزعم نصير الطوسي: أنه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب، ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي، ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم إلى ثلاث فرق، فلم يصب، انتهى ملخصا، وأنت تعلم أن الإثبات راجح على النفي، سيما إذا كان إحاطة النفي متعذرا، وههنا كذلك؛ لتفرق أصحاب المذاهب في مشارق الأرض ومغاربها، إن قلت: لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف أحد من المخالفين في هذا المختصر إلا ههنا، فما النكتة فيه؟ قلت: كان الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق من أجلى البديهيات، فكان ذكرهما يشبه العبث، فأشار إلى فائدة ذكرهما.[النبراس: ٣٢]

وخيالات باطلة: أي مخيلات لا وجود لها في نفس الأمر، وهم لا يعترفون بالله تعالى وأنبيائه عليهم السلام، فمن زعم أنهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين، ولم يفرق بين الزمرد والذباب، وذكر بعض المحققين أنهم اخترعوا هذا المذهب من الإشكالات المتعارضة، فقالوا: لو كان الجسم موجودا فإما أن ينتهي انقسامه إلى الجوهر الفرد أو لا ينتهي، والأول باطل؛ لأدلة الفلاسفة، والثاني باطل؛ لأدلة المتكلمين، وبالجملة قالوا: ما من قضية بديهية ولا نظرية، إلا ولها قضية معارضة، فليس شيء من القضايا بحق، ولا يتحقق نسبة أمر إلى آخر لا بإيجاب ولا سلب، فهذا أصل مذهبهم، ولذا قال المحققون: ليس إنكارهم مقصورا على الموجودات الخارجة، بل ينكرون كل ما في نفس الأمر، سواء كان خارجيا أو ذهنيا، ومن ههنا قيل: إن الأشياء في قول الشارح رحمه الله: =

وهم **العنادية**. ومنهم **من ينكر ثبوتها**، ويزعم أنها تابعة للاعتقاد حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر، أو عرضاً فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثاً فحادث، **وهم العندية**. ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، **ويزعم** أنه شاك وشاك في أنه شاك، **وهلم جراً** ....

= "فمنهم من ينكر حقائق الأشياء" محمول على المعنى العام الشامل للموجود والمعدوم.[النبراس: ٣٢]

العنادية: سموا بذلك؛ لأنهم ينكرون الحق عنادا،أو لأنهم ينحرفون عن الحق، من قولهم: عَنَدَ عن الطريق، إذا لم يستقم عليه من باب نصر وسمع وشرف.[النبراس: ٣٢] من ينكر ثبوتها: أي في نفس الأمر، ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد، ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، وهؤلاء يزعمون أن مذهب كل طائفة حق بالنسبة إليها، وقال المحققون: ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي؛ لأن إنكار العنادية يعم ما في نفس الأمر خارجيا أو ذهنيا، بل هو التقرر في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدين.[النبراس: ٣٢]

وهم العندية: نسبوا إلى عند بمعنى الاعتقاد، كما يقال: هذه المسألة عند أبي حنيفة رحمه الله كذا، ولا يخفى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه، بناء على تحقق الاعتقادين، إلا أن يقال: لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات، بل أرادوا أن لا ثبوت لها إلا في الاعتقاد، واعترض عليهم بعض المتكلمين: بأنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست تابعة للاعتقادات، فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن أن تكون تابعة للاعتقادات أم لا؟ فإنْ قالوا: نعم، بطل مذهبهم، وإن قالوا: لا، بطل مذهبهم. وفيه بحث؛ لأنهم يقولون: خرجت في حقكم، ولم تخرج في حقنا، وكل منا ومنكم على الحق.[النبراس: ٣٣] و[عصام: ٥٠]

ويزعم: الزعم يجيء بمعنى القول الباطل أو الاعتقاد الباطل أو الظن، والمراد هو الأول؛ إذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك، وشاك في أنه شاك: وإنما قالوا ذلك جوابا عما أورد عليهم من أنكم اعترفتم بالشك، وهو حقيقة من الحقائق. [النبراس: ٣٣]

وهلم جرا: أي شاك في شك الشك، وهكذا في كل شك، وهلم -بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم- بمعنى اقبل، والجر: كشيدن منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل أو المفعول المطلق، أي تجرّ جرا، وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدون بيان عدم النهاية، واختلف العلماء في حقيقة هلم، فقال البصريون: مركبة من ها للتنبيه محذوفة الألف؛ للاختصار مع لم – بضم اللام وتشديد الميم- أمر مخاطب، من لم إذا جمع أي اجمع نفسك إلينا، وقال الكوفيون: مركبة من هل مع أم – بضم الهمزة وتشديد الميم- أمر مخاطب من أمّ إذا قصد، فنقلت الضمة=

وهم **اللاأدرية**. **ولنا تحقيقاً**: أنا نجزم **بالضرورة** بثبوت بعض الأشياء **بالعيان**، وبعضها بالبيان، وإلزاماً: أنه **إن لم يتحقق** نفي الأشياء فقد ثبت، وإن تحقق **فالنفي** حقيقة من الحقائق؛ **لكونه نوعاً** من الحكم، ....
أي بالبرهان كالواجب تعالى

= إلى اللام وحذفت الهمزة، ثم إن الحجازيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، وأهل نجد يصرفونه، يقولون: هلم هلما هلموا هلمي هلما هلمن، ثم إنه يستعمل تارة لازما بمعنى تعال وائت واقبل، كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ (الأحزاب:١٨) أي جئ إلينا، وتارة متعديا، كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ﴾ (الأنعام: ١٥٠)، أي أحضروهم.[النبراس: ٣٣]

اللاأدرية: لأنهم يقولون: لا أدري، اعلم أن أفضل السوفسطائية اللاأدرية القائلون بالتوقف؛ فإنهم قالوا إذا ظهر كلام الفريقين، فطرق التمام إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلا بد من حاكم آخر، وليس ذلك سوى النظر، فلو صححنا بهما لزم الدور، وليس هناك شيء سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا، فوجب النقض في الكل. (شرح مواقف)

ولنا تحقيقا: قوله لنا خبر، وأنا نجزم مبتدأ، وتحقيقا تميز من النسبة بين المبتدأ والخبر، أو حال أي محققين، والجزم: القطع، وأهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني؛ لأنه يقطع الظنون والشكوك، والدليل ينقسم إلى تحقيقي وإلزامي، فالتحقيقي: ما يدعي المستدل أن مقدماته صادقة، والإلزامي: ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل، فمطلوبه من الدليل الأول تحقيق الحق، ومن الثاني إلزام الخصم فقط، والشارح رحمه الله أورد لرد السوفسطائية دليلين: تحقيقيا وإلزاميا.[النبراس: ٣٣]

بالضرورة: الضرورة ههنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البداهة.[جند:٣٦] بالعيان: أي الرؤية بالبصر، كالأرض والشمس.[النبراس: ٣٣] إن لم يتحقق: أي إن لم يصدق قولكم: لاشيء من الأشياء بثابت، صدق نقيضه، وهو بعض الأشياء ثابت؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فالمراد بالتحقق الصدق، وبالنفي الحكم الذي يتضمنه قولهم: لاشيء من الأشياء بثابت، واللام في الأشياء للاستغراق، والضمير للأشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام، فلا يرد أن بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الأشياء. [النبراس: ٣٤]

فالنفي: وجد بالفاء والواو، والجملة على الأول جزاء، وعلى الثاني حالية أو معترضة، والجزاء قوله: فقد ثبت.[النبراس: ٣٤] لكونه نوعا إلخ: أي الحكم قسم من العلم؛ لكونه تصديقا، والعلم قسم من الكيفيات النفسانية، وهي قسم من مطلق الكيفية الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم الموجودات الخارجية، وهي الحقائق.[رمضان آفندي بتصرف يسير: ٣٣]

فقد ثبت شيء من الحقائق **فلم يصح** نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما **يتم على العنادية**.

[أدلة السوفسطائية]

قالوا: الضروريات منها حسيات، ....

فلم يصح: أي السلب الكلي، وهذا كاف في إلزام الخصم، وإن لم يثبت به مطلوبنا؛ ولذا سماه إلزاما.[النبراس: ٣٤]
يتم على العنادية: لجزمهم بالنفي، أما العندية: فيقولون: هذه الحجة صحيحة عندكم، باطلة عندنا، واللاأدرية لا يعترفون بإثبات ولا نفي أصلا، فكيف يقوم عليهم الحجة؟ هذا بخلاف ما ذكره في "شرح المقاصد" أنه يتم الإلزام على العنادية والعندية والحق معه؛ لأن العندية تنكر ثبوت الأشياء، مع قطع النظر عن الاعتقاد، فيقال لهم: إن لم يتحقق لا ثبوت الأشياء في حد ذاتها، فقد ثبتت في حد ذاتها، وإلا تحقق النفي فهو حقيقة من الحقائق، هذا! وقد عرفت أن المقصود بالإلزام ليس إلزام السوفسطائي، بل حفظ الطالب عن فساده، فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم.[النبراس: ٣٤] و[عصام: ٥٣]
قالوا: شروع في أدلة السوفسطائية، وقيل: هذا دليل اللاأدرية وفيه نوع إشعار بدليل العندية، انتهى، وعندي أنه دليل الكل؛ لأن الشخص الثاني يراه الأحول موهوما، فهو حجة للعنادية أيضا. الضروريات منها حسيات: الضروريات مبتدأ، والخبر قوله: منها حسيات، اعلم أن العلم ينقسم إلى ضروري ونظري، فالنظري ما يحصل بالفكر، كقولنا: العالم حادث، والضروري ما لا يحتاج إليه، ويكون حاصلا لكل غافل بلا فكر، وأقسامه سبعة عند الجمهور، أحدها: البديهيات، وتسمى الأوليات، ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين، نحو: الكل أعظم من الجزء، ثانيها: الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة، نحو: النار حارة، ثالثها: الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة، نحو: إن لنا فرحا وغما، وقد يعد الثاني والثالث قسما واحدا، ويسمى بالمشاهدات، وقد يسمى القسمان بالحسيات، رابعها: الفطريات، لا بد لها من واسطة حاضرة معها، نحو: الأربعة زوج، والواسطة انقسامها بمتساويين، وتسمى قضايا قياساتها معها، خامسها: المجربات، يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة، نحو: السناء مسهل، سادسها: الحدسيات، يحكم بها العقل بالحدس، وهي قوة تدرك المطلوب دفعة وتزيل الشك، نحو: نور القمر مستفاد من نور الشمس، بعد مشاهدة أوضاع الهلالية والخسوف، سابعها: المتواترات، يجزم بها لكثرة المخبرين بها، نحو: بغداد موجود، هذا هو المشهور، ونازع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحسي والفطري من الضروري، وقال: هي نظرية؛ إذ لا بد فيها من قياس خفي، بل قال بعضهم: المجرب والحدسي من الظنيات، ثم إن أقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات، والبواقي ترجع إليهما فخصوهما بالقدح؛ لأن القدح فيهما قدح في الكل، فقالوا: منها حسيات إلخ. [النبراس: ٣٤،٣٥]

والحس **قد يغلط** كثيراً، **كالأحول** يرى الواحد اثنين، **والصفراوي** قد يجد الحلو مراً، ومنها بديهيات وقد تقع فيها **اختلافات**، **وتعرض بها شُبَه** يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة،
جمع نظر

قد يغلط: قيل: قد للتقليل فتنافي الكثرة، أجيب أولا: بأنها قد تكون للتحقيق، نحو: قد يعلم الله، وثانيا: بأن الغلط كثير في نفسه، قليل بالنسبة إلى الصحة، فلا منافاة.[النبراس: ٣٥] كالأحول: الأحول: من يكون إحدى عينيه أو كلتاهما على غير الوضع الطبعي، وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين، وفي بعضهم لا، أما عند القائلين بأن الرؤية بانتقاش صورة المرئي، في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبتين، فهو أنه إذا وقع في المجمع انقباض والتواء، بحيث صار جوفه ذا بطنين، انتقش الصورة في محلين منه، وأما عند القائلين بأن الرؤية بخروج شعاع مخروطي من كل عين، فهو تخالف موقعي الشعاعين المخروطين، وبالجملة إن حدث من انحراف العين التواء في المجمع، أو عدم اتحاد قاعدتي المخروطين، حدث رؤية الواحد اثنين وإلا فلا، سواء كان الحول اضطراريا أو اختياريا أو فطريا أو حادثا، وكان إلى فوق أو تحت أو إلى أحد الماقين، ومن زعم أنها خاصة بالاختياري أو بالفوقي أو التحتي، فلم يعرف علم المناظرة.[النبراس: ٣٥]

والصفراوي: من يغلب عليه الصفراء، وهي خلط من الأخلاط الأربع في البدن، وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء، والصفراء لونها أصفر وطعمها شديد المرارة، وتأنيثها بتأويل المرة، فإذا غلب اصفر البول ولون البدن وسيما العين، وحدث في الفم مرارة، فكلما ذاق الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفراء؛ لمداخلتها اللسان ومخالفتها اللعاب، حتى السكر والعسل اللذين هما من أقوى الأشياء حلاوة.[النبراس: ٣٥]

اختلافات: وذلك لأن بعض العقلاء يدعي في قضية أنها بديهية، وبعضهم يقول: إنها نظرية بل يقول بعضهم: هي باطلة، كما قالت المشبهة: إن كل موجود فهو في مكان وجهة بالبداهة، وقالت المعتزلة: الإنسان خالق لأفعاله بالبداهة، وقالت الفلاسفة: ترجيح المختار أحد مقدوريه بلا مرجح محال بالبداهة، وقالت الأشاعرة: القضايا الثلاث باطلة، ثم حاصل هذه الشبهة: أن أحد الطرفين لم يعرف البديهي، وهذا يرفع الاعتماد عن البديهيات؛ لاحتمال الخطأ في دعوى البداهة.[النبراس: ٣٥]

وتعرض بها شُبَه: هذه شبهة أخرى لهم في البديهيات، وحاصلها: أن الاحتياج إلى النظريات الخفية في إثبات البديهي، ينافي بداهته، وأيضا يجوز أن لا يرتفع الشبهة أو يقع الغلط في حلها، فانتفى الاعتماد عن البديهيات، ومثلوا لذلك بأجلى البديهيات، وقالوا: أجلاها عندكم أن الشيء إما موجود أو معدوم، وفيه شبهات، =

والنظريات فرع الضروريات **ففسادها** فسادها؛ **ولهذا كثر** فيها اختلاف العقلاء. **قلنا:** غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، **والاختلافات في البديهي** ....

= الأولى: أنه يتوقف على تصور المعدوم المطلق، وتصوره محال؛ إذ لا صورة له، الثانية: أنكرت طائفة من العقلاء هذا الحصر، وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة، وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة، وسموها بالحال، ومثلوها بالكلي والأمور الإضافية، كالفوقية والوجود، مستدلين بأن الوجود مثلا إن كان موجودا لزم أن يكون له وجود، فننقل الكلام إلى وجوده، فيتسلسل الوجودات، وإن كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه، فالوجود لا معدوم ولا موجود.[النبراس: ٣٥،٣٦]

والنظريات: عطف على قوله الضروريات منها حسيات، وهذا قدح منهم في النظريات، وإنما كانت النظريات فرع الضروريات؛ لأن كل نظري فلا بد أن ينتهي إثباته إلى ضروري لا يحتاج إلى الإثبات، وإلا لزم تسلسل النظريات وهو محال، وزعم بعض المدققين أن استحالة تسلسل النظريات، مبنية على حدوث النفس الناطقة، كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين، وأما لو كانت قديمة كما زعم الإشراقيون، لجاز أن يكون فيها أفكار مسلسلة غير متناهية في الماضي، وهذا التسلسل غير محال، كالأدوار الفلكية، والجواب: أنه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل بأقسامه ببرهان التطبيق.[النبراس: ٣٦]

ففسادها: أي فساد البديهيات سبب فساد النظريات، فالحمل مجازي للمبالغة أو على حذف المضاف.[النبراس: ٣٦]

ولهذا كثر فيها: شبهة ثانية قادحة في النظريات على طريق الدليل، أي لفساد النظريات كثر الاختلاف فيها؛ فإن نظر الفلاسفة يؤدي إلى قدم العالم، والمتكلمين إلى حدوثه، ونظر الجبري إلى أنه كالجماد، والقدري إلى أنه خالق أفعاله، وهكذا في أكثر المسائل العقلية والشرعية، بل لا يبعد أن لا يكون كل مسألة محلا للخلاف، والحاصل: أنه لو كان النظر موصلا إلى الحق لم يقع خلاف.[النبراس: ٣٦]

قلنا: فاللاأدرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد، ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها، فالحس يجوز أن يغلط في جميعها، فلا يكون مفيدا للعلم، ومنع الشارح كبرى القياس، بأنا لا نسلم أنه إذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها؛ فإن الغلط في البعض، إنما هو لأسباب جزئية غير متحققة إلا في بعض المواد، وهو لا ينافي الجزم في البعض الآخر، بسبب انتفاء جميع الأسباب الموجبة له.[عبدالحكيم: ٣١]

والاختلافات في البديهي: مبتدأ، لا ينافي البداهة خبره، هذا جواب عن القدحين في البديهيات.[النبراس: ٣٦]

لعدم الإلف، أو لخفاء في التصور، لا ينافي البداهة، **وكثرة الاختلاف** لفساد الأنظار، لا تنافي حقية بعض النظريات. والحق: أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، **خصوصاً** مع اللا أدرية؛ **لأنهم** مع السوفسطائية لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، **بل الطريق** تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا.

لعدم الإلف: بكسر الهمزة أي لعدم ألفة النفس بهذا البديهي، وذلك؛ لأن العاقل قد يكون غير مألوف بقضية، بأن لم يسمعها ولم يتوجه إليها، فإذا سمعها توقف في قبولها إلى أن يألفها، وأشد من ذلك أن يكون مألوفا بنقيضها، كألفة الكفار بعقائدهم الباطلة فينكر الحق. قوله أو لخفاء في التصور: وذلك بأن يكون الحكم بديهيا بعد تصور الطرفين أي المحكوم عليه والمحكوم به، لكن يكون تصورهما نظريا محتاجا إلى دقة النظر، فيخطي الناظر في تصورهما، فيخطي في الحكم كذلك، ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بداهة الحكم، كما في قولنا: الممكن محتاج في وجوده إلى علة.[النبراس: ٣٦]

وكثرة الاختلاف: جواب عن القدح في النظريات، وحاصله: أن الناظر قد لا يراعي قوانين النظر فيفسد نظره، ويقصر عن إدراك الحق، وهذا لا ينافي حقية إدراك من يراعي القواعد.[النبراس: ٣٦،٣٧] خصوصاً: مفعول مطلق، يقال: خصه بالشيء خصوصا - بالضم - وأهل العلم يستعملون للمبالغة والترقي في إثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين أخواته، فالحاصل: أن المناظرة مع السوفسطائية متعذرة، ومع اللاأدرية أشد تعذرا.[النبراس: ٣٧]

لأنهم: أي السوفسطائية، وإرجاعها إلى اللاأدرية فقط قصور. لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول: وأما اعتراف العنادية بالنفي، فلا يجدينا نفعا في إثبات المجهولات، فكأنهم لا يعترفون بمعلوم أصلا، واعلم أن المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم، والمحققون ينهون عنها؛ لأن المناظرة إما لإثبات المطلوب أو لإلزام الخصم، وكلاهما غير ممكن هنا، أما الأول؛ فلأنهم ينكرون الضروريات، ولاشيء من المعلومات أقوى من الضروريات، حيث يثبت به النظريات، وأما الثاني؛ فلأنه يمكنهم أن يقولوا: إن دليلكم وإلزامكم إيانا وهو باطل، أو فاسد باعتقادنا، أو مشكوك فيه، بل قال بعض الأكابر: إن الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم، وعندي المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم.[النبراس: ٣٧]

بل الطريق: أي طريق المناظرة، والحق أنه ضعيف؛ لأنهم يعترفون بإحساسهم الألم، لكنهم يجوزون أن يكون خطأ، كما في سائر الأغلاط الحسية، كذا في "شرح المواقف"، وفي "النبراس": أن ههنا بحثا: وهو أن التعذيب بالنار من الكبائر، والحديث صحيح في النهي عنه، ولا يجوز إحراق الكفار، إلا إذا تحصنوا في حصن لا يمكن =

وسوفسطا: **اسم للحكمة** المموهة والعلم المزخرف؛ لأن سوفا معناه العلم والحكمة، (عطف تفسيري للمموهة) واسطا: معناه المزخرف والغلط. ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف، أي **محب الحكمة**.

[أسباب العلم]

وأسباب العلم **وهو صفة** يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح ويظهر ما (تفسير ليتجلى) يذكر، **ويمكن** أن يعبر عنه ....

= فتحه إلا بضرب النار، وأجيب بوجوه: أحدها: أنه ليس تعذيبا بل تأديب، وإنما يسمى تعذيبا؛ لأنه في صورة التعذيب، وفيه نظر، ثانيها: أنه قياس على أهل الحصن؛ إذ لا يمكن إلزامهم إلا بذلك، ولا يخفى أنه قياس مع الفارق، ثالثها: أنه نقل عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما إحراق الزنادقة، فلعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى من هذا الحكم، رابعها: أن مراد الشارح أنه لا يمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق، لا أنه يجوز إحراقهم شرعا.[النبراس: ٣٧]

اسم للحكمة: والحكمة: هو العلم بالأشياء على ما هو عليه، ويمكن أن يكون نسبتهم إلى السوفسطائية؛ لأنه لا حكمة عندهم إلا مموهة؛ إذ كل ما يسمى حكمة عندهم، خيالات وأوهام وشكوك، أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات، فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور.[عصام: ٥٧]

محب الحكمة: وفي "شرح المواقف": "فيلا"بلغة اليونان اسم للمحب و"سوفا" اسم للعلم. وهو صفة: هذا التعريف منقول عن الإمام أبي منصور الماتريدي، وقال السيد الشريف في "شرح المواقف": هو أحسن ما قيل، فالصفة ما يقوم بغيره، والتجلي: الظهور والانكشاف، والباء للسببية، والمذكور هو الشيء، أعم من أن يكون موجودا أو معدوما، وكان الظاهر أن يقول: يتجلى به الشيء، ولكن اختار المذكور على الشيء؛ لأن الشيء في اصطلاحنا لا يطلق على المعدوم إلا مجازا، والمجاز مهجور في التعريفات، واللام متعلقة بـــ يتجلى، والضمير في قامت راجع إلى الصفة، وهي تأكيد له والباء متعلقة بـــ قامت، والمجرور راجع إلى من، وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث.[النبراس: ٣٨]

ويمكن: عطف تفسير ليذكر، وفيه إشعار بأن المذكور من الذكر اللساني، والمقصود منه دفع لما يرد من أن الذكر هو التلفظ، فيلزم أن يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه أحد خارجا عن التعريف، ووجه الدفع: أن المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه.[النبراس: ٣٩]

موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل **إدراك الحواس**، وإدراك العقل **من التصورات** والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، **بخلاف قولهم**: صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملا لإدراك الحواس؛ ....

موجودا كان إلخ: تعميم لما يذكر وبيان لفائدة اختيار المذكور على الشيء، ثم إن المعدوم يشمل الممكن والمستحيل، وأنكر بعضهم العلم بالمستحيل، وأورد عليهم أنكم حكمتم عليه بامتناع العلم، والحكم على المجهول محال، وقد يعتذر بأن مراد المنكر أن علم المستحيل لا يسمى علما، وهذا عذر بارد، وقال بعض المحققين: المحال معدوم خارجا وذهنا، ولا صورة له في العقل، وليس الحكم عليه من حيث هو، بل الحاكم يتصور مفهوما آخر يشابهه، فيحكم عليه على فرض أنه عنوان المحال.[النبراس: ٣٩]

معدوماً: كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج. إدراك الحواس: أي الظاهرة؛ إذ هم لا يقولون بالباطنة، واستناد الإدراك إلى الحواس، ليس من قبيل إسناد الإدراك إلى المدرك، بل إلى الآلة، وكذا إستناده إلى العقل، لو أريد به القوة النظرية.[ملاّ أحمد: ٣٩] من التصورات: بيان لإدراك العقل فقط؛ فإن إدراك الحواس لا يسمى تصورا ولا تصديقا، في اصطلاح حكيم ولا متكلم.[النبراس: ٤٠]

بخلاف قولهم: يريد أن التعريف المذكور شامل لجميع أنواع الإدراك، بخلاف هذا التعريف، وهو لبعض الأشاعرة. صفة: أي أمر قائم بمحله. توجب: لموصوفها، وهذا الإيجاب عادي إن كان الحد لعلم المخلوق فقط، وأعم من العادي والحقيقي إن كان الحد لمطلق العلم. تميزا: مصدر من باب التفعيل، بحذف الياء الأولى ومعناه: جدا كردن، لا يحتمل النقيض: أي لا يحتمل متعلق هذا التمييز نقيض هذا التميز، والمتعلق بالفتح في التصور هو الشيء المتصور، وفي التصديق هو طرف القضية، والتميز في الأول هو الصورة الحاصلة في العقل، وفي الثاني هو الإثبات أو النفي، فالمراد بالتميز ما به التميز لا المعنى المصدري؛ لعدم احتماله النقيض، فحاصل هذا: أن العلم صفة أي أمر قائم بمحله، توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العلم، تميزا لمدركاتها عما عداها، لا يحتمل متعلق ذلك التميز، أي نقيض الصورة في التصور ونقيض الإثبات أو النفي في التصديق، فيخرج عن هذا الحد بقوله: توجب تميزا ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية، كالشجاعة والجبن وغيرهما، ومن الصفات الجسمانية، كالسواد والبياض وغيرهما مثلا، فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزا، أي توجب كون محلها مميزا -بالفتح-، لا مميزا - بالكسر- ضرورة أن الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان، وكذا السواد يميز الأسود عن الأبيض، فكان الشجاع الموصوف والأسود مميزان بالفتح عن غيرهما، لا مميزان بكسر الياء، وأما العلم فيوجب=

بناءً على **عدم التقييد** بالمعاني، وللتصورات؛ **بناءً على أنها** لا نقائض لها **على ما زعموا**

= تميز العالم عن الجاهل، ويوجب أيضا له تميزا لمدركاته عن غيرها، فيكون العالم مميزا بالكسر لمدركاته عن غيرها، وقوله: لا يحتمل النقيض، يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم؛ فإن متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه، وكذا يخرج الجهل المركب؛ لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع، ويزول عنه ما حكم من الإيجاب والسلب إلى نقيضه. وما بُيّن في توجيه هذه العبارة مختار المحققين، وأورد عليه أولا: أن العلم الذي هو التصور عين الصورة، والعلم الذي هو التصديق عين الإثبات أو النفي، لا ما يوجبها، وثانيا: بأنه لا يصح تقسيم العلم إلى التصور والتصديق؛ لأن العلم يوجبها فيغايرهما، أجيب بأن كون العلم هو الصورة والإثبات والنفي مذهب الحكماء، وأما عندنا فالعلم ما يوجبهما، ونحن لا نسمي الصورة تصورا، والإثبات والنفي تصديقا، حتى لا يصح التقسيم، بل نقول: العلم إن كان موجبا للإثبات أو النفي فتصديق، وإلا فتصور، وهذا تقسيم صحيح، وثالثا: أن القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود، الذهني والمتكلم ينفيه، أجيب بأن المحققين يثبتونه أو بأن المراد بالصورة ههنا الشبح الخيالي لا الموجود كما يزعمه القائل بالوجود الذهني، ورابعا: بأن متعلق العلوم العادية، كعلمنا بأن جبل أحد ينقلب اليوم ذهبا، يحتمل النقيض فيخرج عن الحد؛ وذلك لأن خرق العادة جائز، أجيب: بأن المراد بعدم احتمال النقيض، أن لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه، لا في الحال ولا في المآل، وهذا لا ينافي أن يكون النقيض ممكنا بالذات؛ فإنك إذا أبصرت زيدا أيقنت بأنه موجود يقينا، لايزول مع أن زيدا في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون. [النبراس: ٤٠] وبعض الحواشي بتغيير يسير.

عدم التقييد: اعلم أن أصل هذا التعريف قولهم: صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض، وهو مختار صاحب "المواقف" وأريد بالمعاني: ما ليس محسوسا بإحدى الحواس الخمس، ويقابلها الأعيان، وهي المحسوسات بإحداها، فعلى هذا يخرج عن التعريف إدراك الحواس، ولما كان مختار الأشعري أن إدراكها علم، ترك المتأخرين قيد المعاني، كما ذكره الشارح رحمه الله.[النبراس: ٤١]

بناء على أنها: لأن عدم احتمال النقيض أعم من أن لا يكون له نقيض أصلا، كالتصور ومن أن يكون له نقيض، لكن الإدراك يقيني لا يمكن ارتفاعه.[النبراس: ٤١] على ما زعموا: إشارة إلى أنه غير مختار عنده، واختلف فيه، فقيل: المفردات لا تتناقض؛ إذ التناقض هو عدم اجتماع مفهومين، في الصدق على الشيء والارتفاع عنه، وهذا لا يوجد في المفردين، كالإنسان واللاإنسان، إلا إذا اعتبر حملهما على الشيء، وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان، موجبة وسالبة، وقيل: بل تتناقض؛ لأن نقيض الشيء رفعه، سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء، واختاره الشارح رحمه الله، أما أولا؛ فلأنه المطابق لمصطلح أهل المنطق، كقولهم: نقيضا المتساويين متساويان، وأما ثانيا؛ فلأنه لو لم يكن للتصور نقيض، لزم أن يكون كل تصور علما، مع أن بعضها لا يطابق الواقع، وأن ما لا يطابقه جهل لا علم.[النبراس: ٤١]

لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا. **ولكن ينبغي** أن يحمل التجلي
أي التعريف
على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم **عندهم** مقابل للظن. للخلق
أي المخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته، لا بسبب
الضمير للخالق
من الأسباب، ثلاثة: **الحواس السليمة**، والخبر الصادق، **والعقل** بحكم الاستقراء.
ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق،
أي خارج المدرك

لكنه: أي التعريف لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات؛ لاحتمالها النقيض، ومقصود الشارح رحمه الله: أن هذا التعريف وإن ترك فيه هذا القيد؛ ليكون شاملا، لكنه أقل شمولا من التعريف الأول.[النبراس: ٤١] **ولكن ينبغي**: يريد بيان ما هو المختار عنده، بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المأثورين عن العلماء، والحاصل: أن المختار هو التعريف الثاني؛ لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره، بخلاف التعريف الأول؛ فإنه يتناول التصديق الغير اليقيني أيضا، فيكون الحد الثاني مانعا دون الأول، أو أنه ينبغي تأويل التعريف الأول، بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير اليقيني؛ لأنه لا يسمى علما في اصطلاحنا.[النبراس: ٤١]

عندهم: أي عند الأشاعرة، بخلاف الحكماء فإن العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل، فيشمل اليقين والظن، وهكذا حمل السيد السند في "شرح المواقف" قال: التجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه، فخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب انتهى. ولم يذكر الشارح الجهل المركب واعتقاد المقلد؛ لأنهما في حكم الظن.[النبراس: ٤١]

الحواس السليمة: قال الأستاذ: ونكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهر، أقول: إن العلم الذي يحصل بسبب أحد أفراد أنواع الحس، لا يمكن أن يحصل ذلك العلم بسبب نوع آخر من أنواعها، مثلا: ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع، بخلاف أفراد أنواع الخبر والعقل؛ فإن العلم الذي يحصل بسبب نوع من أنواعها، مثل الخبر المتواتر ومثل عقل الأنبياء، يمكن أن يحصل ذلك العلم بنوع آخر من أنواعها، مثل خبر الرسول وعقل الأولياء؛ ولهذا جمع الحواس وأفرد الخبر. كذا في بعض الحواشي.

والعقل: لم يقيد العقل؛ لأن من أصاب عقله آفة لا يسمى عاقلا، قوله: بحكم الاستقراء، هو التفحص وأصله: طلب المفقود في قرية قرية، أي الحصر استقرائي لا عقلي.[النبراس: ٤٢] **ووجه الضبط**: أي ضبط الأقسام بين النفي والإثبات، وقد جرت عادتهم به، وإن لم يكن الحصر عقليا.[النبراس:٤٢]

وإلا فإن كان آلة غير مدرك فالحواس، وإلا **فالعقل**، **فإن قيل**: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ **لأنها** بخلقه وإيجاده **من غير تأثير** للحاسة والخبر والعقل. والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار **آلات وطرق** في الإدراك. والسبب المفضي **في الجملة** بأن يخلق الله تعالى فينا العلم **معه** بطريق جري **العادة**، ....

مبتدأ — تفسير للإفضاء

فالعقل: إن قلت: المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة، والعقل من أسباب الإدراك، فكيف لا يكون مغايراً للنفس؟ أجيب بوجهين، احدهما: أن الشارح بنى الكلام على التسامح، كما هو عادة المشايخ في ترك التدقيقات الفلسفية؛ وذلك لأن العقل هو السبب القريب للإدراك، وما سواه من الأسباب كالخوادم له فجعلوه مدركا على التجوز، كقولهم: القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، مع أن المؤثر في الحقيقة هو القادر، وهذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطور: ليشمل المدرك كالعقل، ثانيهما: أن العقل صفة النفس، والصفة لا تغاير الموصوف عند الأشاعرة؛ إذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود، وهم يقولون: صفة الموصوف لا عينه ولا غيره، ودفع أولا: بأن حمل الغير على هذا المصطلح خلاف المتبادر، وثانيا: بأن قولهم: لا عينه ولا غيره، إنما هو في الصفات القديمة.[النبراس: ٤٢]

فإنْ قيل: حاصله أنه إن أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى، وإن أردتم به السبب الظاهري فهو العقل فقط، وإن أردتم به السبب المفضي في الجملة إلى العلم، فالحصر في الثلاثة مختل؛ لأنه أكثر من الثلاثة، وأيا ما كان فالحكم بالثلاثة باطل، سواء كان إطلاق السبب عليها بالحقيقة أو بالمجاز.(رومي) من غير تأثير: إذ قد تقرر عند الأشعري أنه لا تأثير للأسباب المخلوقة في الحقيقة، خلافا للحكماء.[النبراس: ٤٢]

آلات وطرق: على طريق اللف والنشر المرتب، وإنما جعل الحواس آلات، والإخبار طرق الإدراك، مع أنه يمكن أن يجعل كل واحد منهما آلات وطرقا؛ لأن الحواس تستعمل في وصول أثر الفاعل إلى المفعول، كآلاته، بخلاف الإخبار فإنه لا تستعمل في هذا المعنى، بل يستعمل فيما سلك فيه السالك،كالطريق. كذا في بعض الحواشي.

في الجملة: أي ما له مدخل ما في حصول العلم مدخلا قريبا، أو بعيدا ظاهرا أو خفيا.[النبراس: ٤٢]

معه: إشارة إلى أن الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب، وفيه خلاف العلماء، وظاهر مذهب الأشعري هو الأول.[النبراس: ٤٢] العادة: أي العادة الإلهية، وفيه رد على الحكماء، حيث زعموا أن العلم لا يتخلف عن أسبابه، ومذهبنا: أن هذا بإرادة الله سبحانه، وإن شاء لم يخلقه على سبيل خرق العادة، واعلم أن الفعل إذا تكرر=

ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل
خبر لقوله: والسبب
هنا أشياء أخر، مثل **الوجدان** والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات. **قلنا: هذا** على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن
أي الحصر في الثلاثة
تدقيقات الفلاسفة؛ فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لاشك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو **غيرهم**، جعلوا
أي في وجودها
الحواس أحد الأسباب، ولما كان **معظم المعلوملت الدينية** ....

= صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى، حتى لم يستغربه الشاهدون، كإحراق النار، سمي فعل العادة، وإن كان بخلافه، كصيرورة النار بردا وسلاما، سمي خرق العادة، والمشهور أن المراد هي العادة الإلهية، وتحرز بعضهم عنه؛ لعدم إذن الشارع، ولا يبعد عندي حملها على عادة المصنوعات مجازا.[النبراس: ٤٢]

ليشمل المدرك: متعلق بحسب المعنى بقوله بأن يخلقه، يعني إنما فسر السبب بما ذكره ليشمل إلخ.[ملاّ أحمد: ٤٦]

الوجدان: -بالكسر- قوة يدرك بها المعاني القائمة ببدن المدرك، كالهم والغم والفرح والعطش والجوع، واختلف في أنه قوة الوهم التي هي أحد الحواس الباطنة أم غيرها، والمشهور هو الأول، والحدس: قوة توجب سرعة انتقال الذهن إلى المطلوب العلمي من غير حاجة إلى التفكر، وهذه القوة من أشرف آلات الإدراك؛ لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال، وربما بلغت إلى انكشاف جميع ما يمكن للبشر إدراكه بالنظر. والتجربة: هي تكرار مشاهدة المسبب عن أسبابه، كالموت عن السم، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات: أي بمعنى الكسب المقابل للضروري، وإنما قيد به؛ لأن نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسبي والضروري، والمقدمات من عطف الخاص على العام؛ لاختصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس، والمبادي يعمها وأجزاء القول الشارح، ويجوز أن يخص المبادي بأجزاء المعرف.[النبراس: ٤٢،٤٣]

قلنا:حاصله: اختيار الشق الأخير وبيان وجه الحصر.[الخيالي: ٣٦] **هذا**: حاصله: أن المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة، والأسباب المفضية وإن كانت أكثر بحسب التدقيق، لكن المشايخ حصروها في ثلاثة تقريبا إلى الضبط.[النبراس: ٤٣] **غيرهم**: من البهائم فإنها تسمع وتبصر. **معظم**: إنما قيد بالمعظم؛ لأن بعض المعلومات من العقائد مما يستقل به العقل، كإثبات الواجب.(بحرآبادي) **المعلومات الدينية**: كمسائل الحشر الجسماني وما يتعلق بها، وأما إثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه إرسال الرسل، فليس مستفادا منه وإلا لدار. (رومي)

مستفاداً من **الخبر الصادق**، جعلوه سببا آخر. ولما لم يثبت عندهم **الحواس الباطنة** جواب سؤال المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك، ولم يتعلق لهم للمشايخ غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات، ....

الخبر الصادق: وهو الكتاب والسنة، فإن بعضه وإن كان مستفادا من الإجماع والقياس، لكن لما وجب أن يكون لهما سندا من أحد الأولين، فكان الاستفادة ليست إلا منهما. (بحرآبادي)

الحواس الباطنة: وبيانها: أن الدماغ ذو بطن منقسم إلى ثلاثة تجويفات، أوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية، ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفا، وأضيقها التجويف الأوسط، وقد خلق في هذه التجاويف خمس حواس، أحدها: الحس المشترك في مقدم التجويف الأول، يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات حاضرة عندها، فصورة القمر عند رؤيته منقوشة في الحس المشترك، وكذا الصوت عند سمعه، فهو كحوض يقع فيه خمسة أنهار، الثانية: الخيال في مؤخر التجويف الأول يحفظ مدركات الحس المشترك، فهو كالخزانة لها؛ فإنك إذا أبصرت زيدا فما دام زيد حاضرا عندك، فصورته مرتسمة في الحس المشترك، فإذا غاب صارت صورته مرتسمة في الخيال، وبهذه الحاسة يعرف زيد إذا عاد بعد غيبوبته، الثالثة: الوهم في مؤخر التجويف الأوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، مع وجوده في المحسوسات، كإدراكنا شجاعة زيد وبخل عمرو، وقال بعض المحققين: هذه القوة غالبة على القوى، بل على العقل أيضا؛ ولذا يتوحش أحدنا عن الميت، وإن حكم العقل بأنه لا مخافة عنه، الرابعة: الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم، فهي خزانة الوهم، الخامسة: المتصرفة في مقدم التجويف الأوسط، ومن شأنها تركيب الصور والمعاني، وفصل بعضها عن بعض، وملخص كلامهم في إثباتها: أنا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة، وقد تقرر أن الجزئي لا يدرك إلا بحاسة جسمانية، فعلم أن مدركاتها حواس جسمانية باطنة، وليس مدركها النفس؛ لأنها مجردة غير جسمانية، أما ثبوت الحس المشترك؛ فلأن النائم وصاحب السرسام يبصر ويسمع ما لا وجود له في الخارج، وأما الخيال؛ فلأن الحس المشترك تقبل الصور، والحفظ غير القبول، فالحافظ حاسة أخرى هي الخيال؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بزعمهم، وأما الوهم؛ فللقطع بأن شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة، بل المحسوس آثارها، ولا بالحس المشترك والخيال؛ لأنهما لا يحسان إلا ما بلغهما من الحواس الظاهرة، فمدركها حاسة أخرى، وأما الحافظة؛ فلأن الوهم قابل للمعاني، فلا بد لحفظها من حاسة أخرى؛ إذ الحفظ غير القبول، وأما المفكرة؛ فلأنا نتصور إنسانا ذا رأسين، وإنسانا بلا رأس، وليس هذا في الحس المشترك والخيال؛ لأنه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة، ولا في الوهم والحفظ؛ لأنه ليس من المعاني الموجودة في المحسوسات الظاهرية فهو في حاسة أخرى، أما دليل تعيين مواضعها؛ فلاختلال إدراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب، هذا ملخص مقالتهم.[النبراس: ٤٣،٤٤]

وكان **مرجع الكل** إلى العقل، **جعلوه** (جزاء لقوله: لما لم يثبت) **سبباً** ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات (أي توجه وهذا في البديهي) أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم **بأن لنا** جوعا وعطشاً (مثال الوجداني)، وأن الكل أعظم من الجزء (مثال البديهي)، وأن نور القمر مستفاد من الشمس (مثال الحدسي)، وأن **السقمونيا** مسهل (مثال التجربي)، وأن العالم حادث (مثال النظري)، هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس.

فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة، **خمس** بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة، **فلا تتم دلائلها** على الأصول الإسلامية.

مرجع الكل: أما رجوع البديهيات والنظريات إليه فظاهر، وأما رجوع التجربيات والحدسيات؛ فلاحتياج كل منهما إلى قياس خفي عقلي؛ لينضم إلى التجربة والحدس، على أنك قد سمعت أن ملاك الأمر في الكل هو العقل. (كستلي)

جعلوه سبباً: رتبه على مجموع الأمور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس، وعدم تعلق الغرض، ورجوع الكل، لكن في مدخلية الأول في ذلك تردد، وقد يقال: إن العقل لما كان سلطان القوى المدركة، ومستقلا في أمر الإدراك، استحق أن يجعل سببا ثالثا، سواء تعلق الغرض بتفاصيل الأمور المذكورة أو لا.[ملاّ أحمد: ٤٧]

بأن لنا: هذا من الأمور المدركة بالوهم، ويسمى وجدانيات وقضايا اعتباريات، ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها إلى العقل.(كستلي) السقمونيا: مثال للتجربة، والفرق بين الحدس والتجربة، أن مشاهدة الحس مرة أو مرتين كافية في الحدس لا في التجربة، بل لابد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة، وأيضا بأن السبب في التجربي معلوم السببية، مجهول الماهية، وفي الحدسي معلوم كلاهما.(كستلي) خمس: خلافا لمن زعم أنها أربع، والذوق من اللمس والنظام حيث زعم أنها ست، والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع، والحق أنها باللمس. [النبراس: ٤٤]

فلا تتم دلائلها: وبيانه: أن الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك، وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة، فكأنها حوض ينصب فيه العيون الخمسة، فالمدرك ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك الجزئيات ولا إحدى الحواس الظاهرة؛ لأن كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته دون غيره، فلا بد من قوة أخرى، حتى يحضر عندها جميع تلك الأنواع، وهذا الدليل غير تام؛ لجواز أن يكون =

السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات بطريق **وصول الهواء** المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ،..................

= المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة، واستدلوا على ثبوت الخيال، بأن يقال: إن للصور المحسوسات قبولا وحفظا، وهما فعلان مختلفان، فلا بد لهما من مبدأين متغايرين؛ لما تقرر عند الحكماء أن الواحد لا يصدر عنه، إلا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال، وهذا الدليل أيضا لا يتم لأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لجواز أن يصدر أكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين، كالأرض مثلا: تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها، فيجوز أن يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين، واستدلوا على ثبوت الوهم، بأن يقال: إن الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا، والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك الجزئيات إلا بواسطة الآلة، ولا يجوز أن يكون تلك الآلة إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها إنما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية، وليس هو إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية، فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة أخرى فينا وهو الوهم، وهذا الدليل أيضا لا يتم؛ لأنه لما جاز أن يكون القوة الواحدة، كالحس المشترك مثلا آلة لإدراك أنواع المحسوسات، لم لا يجوز أن يكون آلة لإدراك معانيها أيضا لا بد لك من دليل، واستدلوا على وجود الحافظة، بأن للمعاني الجزئية قبولا وحفظا، وهما متغايران ولا بد لهما من مبدأين؛ لما تقرر عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم، ومبدأ حفظها هو الحافظة، وهذا الدليل غير تام أيضا؛ لجواز أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد، بحسب شرطين متغايرين، واستدلوا على وجود المتصرفة، بأن يقال: إنا نجمع بين تصورين تارة، كما نتصور إنسانا ذا رأسين، ويفصل بينهما تارة أخرى، كما نتصور إنسانا عديم الرأس، وكذلك بين المعاني الجزئية، وليس المتصرف هو العقل؛ لعدم تصور الجزئيات عنده، ولا الحس الظاهر؛ لأنه لا يدرك المعاني، والمتصرف إنما يكون بعد الإدراك، فيكون فينا قوة أخرى متصرفة فيهما، وهذا الدليل أيضا غير تام؛ لجواز أن يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة، هذا هو المذكور في شرح المقاصد.[رمضان آفندي:٤٢-٤٠]

السمع: قدم السمع على البواقي، مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة؛ لأن معظم المعلومات الدينية مستندة إلى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع.[ملاّ أحمد: ٤٧] وصول الهواء: المقصود أن الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ، لا بمعنى أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت، ويوصله إلى القوة السامعة، بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت، يتموج ويتكيف، هكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد، فتدركه السامعة. (شرح المواقف)

بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك **في النفس عند ذلك**. والبصر وهي قوة مودعة **في العصبتين المجوفتين** اللتين تتلاقيان، ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين، ....

بمعنى أن الله تعالى: رد على الطبعية القائلين بأن الحاسة تدرك بطبعها، وأيضا على جمهور الفلاسفة القائلين بأن الهواء إذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون أنه جبرئيل، ثم إذا وصل هواء إلى الصماخ، استعد القوة المودعة في العصبة لأن يفيض العقل الفعال عليها إدراك تلك الكيفية، وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف، وأيضا على من يتعصب من أصحابنا، فينكر حصول الإدراك بهذا السبب ويقول: هو بخلق الله سبحانه من غير هذا السبب، والمختار كما أشار إليه الشارح رحمه الله هو أن وصول الهواء سبب، قد جرت العادة الإلهية بخلق الإدراك عنده، والدليل عليه: أنا نجد الإدراك يدور على هذا السبب وجودا وعدما، والدوران وإن كان دليلا ظنيا لكنه قد يؤدي إلى حدس موجب للجزم.[النبراس: ٤٦]

في النفس: إشارة إلى رد بعض الحكماء، حيث زعموا أن مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس.[النبراس: ٤٦]

عند ذلك: أي عند وصول الهواء وفيه إشارة إلى اختلاف بين أهل السنة في أن الحق سبحانه يفعل بالسبب أو عند السبب، فالأول مختار الإمام الغزالي رحمه الله والشيخ محي الدين بن عربي رحمه الله في بعض مواضع فتوحاته مستدلا بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤) والثاني: ظاهر مذهب الأشعري من أن كل ممكن مستند إلى الحق تعالى بلا واسطة، وزعم الإمام الرازي أن كون السبب آلة لا ينافي الاستناد بلا واسطة، وللمحقق الدواني بحث فيه.[النبراس: ٤٦]

في العصبتين: منشؤهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريبا منه؛ ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب.[النبراس: ٤٦] المجوفتين: اسم مفعول من التجويف، والأعصاب كلها مصمتة أي لا جوف لها، ولكن ينفذ الروح فيها بلطافة، ومثّله جالينوس بنفوذ ضوء الشمس في الماء إلا عصبتا البصر، فلها جوف للحاجة إلى توفر الروح، فينفذ فيهما الروح النوراني من الدماغ إلى العين. قوله اللتين تتلاقيان: فوق ملتقى الحاجبين، فيكون لها جوف واحد مشترك، يسمى بمجمع النورين، والحكمة فيه: أن يتقوى النور بالاجتماع، وأن لا تعمى العين بوقوع الآفة في مبدأ العصبة، وقيل: ليكون المرئي واحدا. قوله ثم تفترقان فتأديان إلى العينين: أي تصلان. والتأدي: الوصول، واختلف علماء التشريح فيه، فقيل: تتقاطعان تقاطع الصليب، فيصل العصبة اليمنى إلى العين اليسرى، والعصبة اليسرى إلى العين اليمنى، وقيل: بل يصل اليمنى إلى اليمنى واليسرى إلى اليسرى، والأول مختار الشارح في شرح المقاصد، وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين، وفي المعنى الثاني أظهر، ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في أبدان المشروحين، كما ترى من أوضاع العروق المقصودة في الأيدي.[النبراس: ٤٦،٤٧]

تدرك بها الأضواء والألوان **والأشكال والمقادير** والحركات والحسن والقبح وغير ذلك، مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة. والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح **بطريق وصول الهواء المتكيف** بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم. والذوق وهي قوة **منبثة** في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب.

منتشرة — أي ظاهر الجلد

تدرك بها: يكون بالذات، وإدراك ما سواهما بالتبعية، بل المدرك بالذات الذي لا يحتاج في إدراكه إلى شيء هو الضوء، والألوان إنما تدرك بواسطة بمعنى أنه لولاه لما تعلق الإدراك البصري به، حتى ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الضوء شرط لوجود اللون، لكنه باطل كما بين في المطولات وكذا في البواقي.(مسعودي) الأشكال: جمع شكل، وهو عرض يحصل للسطح أو الجسم من حيث إحاطة حد به، كالدائرة والكرة أو حدود، كالمثلث والمربع.[النبراس: ٤٧]

والمقادير: قيل: كيف يدرك المقادير بالبصر، وهي أمور موهومة، ألا ترى أنهم جعلوا علة الأبصار الوجود، فحكموا بأن الله تعالى مرئي؛ لأنه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية، ويمكن أن يقال: أريد بالمقادير: المقادير الجوهرية، وهو عين الأجزاء المتألفة، كما سيجيء، واعترض أيضا بأن الحركة غير موجودة، فكيف تدرك بالحس، وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق.[عصام: ٧٠] بطريق وصول الهواء: أي بمعنى أن الله تعالى يخلق إدراك تلك الروائح، بطريق جري العادة، عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الخيشوم، لا بمعنى أن ذلك الوصول علة تامة لذلك الإدراك. (ملاّ زاده)

المتكيف: أي بما يشاكل كيفية ذي الرائحة؛ لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين، وفي بعض النسخ: بكيفية الرائحة، هذا على قاعدة الإسلاميين مستقيم؛ إذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم؛ إذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم إلى الجوهر الفرد الآخر، وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم؛ إذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجودها بتفاعل العناصر، ولا تفاعل الهواء لبساطته، إلا أن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة، بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية. [ملاّ أحمد: ٤٨، ٤٩]

منبثة: أي منتشرة، اسم فاعل من الانبثاث، وهو انفعال من البث، وهو التفريق، وإنما وصف الذوق واللمس بالانبثاث لا بالإيداع؛ لأن محلهما أوسع من محال القوى السابقة، فناسب التفريق.[النبراس: ٤٨]

واللمس وهي **قوة منبثة في جميع البدن**، تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **ونحو ذلك**، عند التماس والاتصال به، **وبكل حاسة منها** أي من الحواس
أي بالبدن
الخمس، توقف أي يطلع على ما وضعت هي أي تلك الحاسة، له يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك **بالحاسة الأخرى**. وأما أنه هل يجوز
الضمير لكل بتأويل الحاسة
ذلك؟ ففيه خلاف **بين العلماء**، والحق الجواز؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من **غير تأثير** للحواس، ....

قوة منبثة: لا يصدق هذا التعريف على لامسة عضو عضو، مع أن لكل لامسة؛ ولذا قيل: لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الأعضاء، أوقعه فيه قصدا للتنبيه على عموم اللامسة.[عصام: ٧١] **جميع البدن**: أي جلد البدن بحذف المضاف؛ إذ الكبد خالية عن تلك القوة عند الأطباء.(جند)

ونحو ذلك: كاللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل، وحصر الحكماء الملموسات فيها، وزعم بعضهم: أن الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أما غيرها فتلمس بتوسطها، ولعل هذا وجه تخصيص الشارح إياها بالذكر، وزاد بعض المحشين الصلابة واللين، وصرح الإمام الرازي بأنهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات.[النبراس: ٤٨] **وبكل حاسة**: الجار والمجرور متعلق بقوله: "توقف" قدم للحصر.

بالحاسة الأخرى: اعلم أن نفي هذا الإدراك ظاهر في بعض الحواس؛ للقطع بأن البصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، والشم لا يسمع ولا يبصر، ولكنه يشكل في اللمس والبصر؛ فإن البصر قد يدرك نحو الملامسة والخشونة والرطوبة واليبوسة، مع أنها من الملموسات عندهم، واللمس قد يدرك نحو المقدار والحركة والسكون، مع أنها من المبصرات عندهم، وأجيب بوجوه: أحدها: أن التخصيص إضافي لا حقيقي؛ لأن الأمور المذكورة وإن كانت مدركة باللمس والبصر معا، لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم، ثانيها: أن المراد بالإدراك ما كان بالذات، وليس الأمور المذكورة مبصرة وملموسة بالذات، ثالثها: أن المراد بالإدراك هو التام الكامل، وهذا الجواب هو المختار.[النبراس:٤٨] **بين العلماء**: أي بين أهل السنة القائلين بالجواز، والفلاسفة القائلين بالامتناع.[النبراس:٤٨،٤٩]

غير تأثير: الأولى أن يقال: من غير مدخلية الحواس؛ إذ يجوز أن لا يكون لها تأثير ويكون لها مدخل فيه.(رومي)

فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا. **فإن قيل**: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ **قلنا**: **لا** بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

[الخبر الصادق]

والخبر الصادق أي المطابق للواقع، **فإن الخبر كلام** يكون **لنسبته خارج** تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من على التفصيل المذكور **أوصاف الخبر**.

فإن قيل: حاصله: أن قولكم: لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى ممنوع، كيف لا وإن الذائقة كما تدرك بها الحلاوة، فكذا يدرك بها الحرارة.[ملاّ أحمد: ٤٩] **قلنا لا**: ولا خفاء في أنه ليس معنى قوله: قلنا لا أي لا نسلم ذلك؛ لأن منع المنع لا يجوز عند أهل المناظرة، بل معناه ليس كذلك، وليس ذلك إثبات المقدمة الممنوعة أيضا، بل هو إبطال السند. (رومي)

والخبر الصادق: قيل: فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص؛ إذ الخبر أعم من القضية؛ إذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى خبرا لا قضية، وفيه نظر؛ لأن كل خبر يحتمل الصدق والكذب ولا نعني بالقضية إلا هذا. [ملاّ أحمد: ٤٩] **فإن الخبر كلام**: يطابقه أو لا يطابقه، المراد من الكلام ما هو مصطلح الأديان، ولا شك أن الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين، أعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما أو لا وقوعها، والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله، وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها في نفس الأمر، وذلك أعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الأمر، هو المراد بالخارج والواقع. (كستلي)

لنسبته خارج: أي المفهومة من الكلام القائمة بالنص، وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع. (رومي)

أوصاف الخبر: وحقق بعضهم أنهما من أوصاف النسبة أولا والخبر ثانيا، وإن كان في العرف صفة الخبر حقيقة [النبراس: ٤٩]

وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على **ما هو به**، أو **لا على ما هو به**، أي
أي الصدق والكذب
الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان من **صفات المخبر**. فمن ههنا
أي الصدق والكذب
يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة،

على نوعين، أحدهما: الخبر **المتواتر** سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع **دفعة**، بل على التعاقب

والتوالي، وهو أي الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم، أي **لا يجوز**
التتابع
العقل توافقهم على الكذب، **ومصداقه**: وقوع العلم من **غير شبهة**،..............

ما هو به: الضمير المرفوع للشيء، والمجرور للموصول، أي الإخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه، أي في نفس الأمر، مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، ثم إن أريد بالشيء النسبة فـ"ما" عبارة عن الوقوع واللاوقوع، وإن أريد به الموضوع فـ"ما" عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه، والأول أقرب من حيث المعنى؛ لأن المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول، وأوفق بقول الشارح أي الإعلام بنسبة، والثاني أوفق من حيث اللفظ؛ لتعبيرهم عن الموضوع بالمخبر عنه.[النبراس: ٤٩]

لا على ما هو به: أي الإخبار عن الشيء، لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا الوجه.[النبراس: ٤٩]

من صفات المخبر: لأنه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر. **المتواتر**: مشتق من الوتر وأصله في اللغة أن يجيء واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل في التتابع والتوالي.[النبراس: ٤٩]

دفعة: أورد عليه أنه يجوز أن يخبر القوم الكثير دفعة، وأجيب بأن المراد بالدفعة المعنى الفلسفي الذي هو الآن غير المنقسم، وعندي أنه تكلف، بل الجواب: أنا لا نسلم أن يسمع أحدنا كلام جمع عظيم معا، بحيث يستيقن أن كل واحد منهم أخبره بذلك؛ لأن شغل السامعة بأصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام آخرين، كما هو معلوم من العادة والوجدان، ولو سلم فكون الأكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية.[النبراس: ٤٩]

لا يجوز العقل: بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا، بأنهم لم يتواطؤ على الكذب، وأن ما اتفقوا حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض.[عبدالحكيم: ٣٨] **ومصداقه**: أي ما يصدقه، ويدل على بلوغه حد التواتر، يعني أنه لا يشترط فيه عدد معين، مثل خمسة أو اثنى عشر أو أربعين أو سبعين على ما قيل، بل ضابطته وقوع العلم من غير شبهة.[الخيالي: ٣٨] **غير شبهة**: صفة للعلم، أو حال عنه، وأورد عليه بأنه مستدرك؛ إذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط، وأجيب: بأنه توكيد وتوضيح؛ لأن العلم قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين.[النبراس: ٥٠]

وهو **بالضرورة** موجب للعلم **الضروري**، كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة **الماضية**، والبلدان النائية، يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول **أقرب**، وإن كان أبعد. فههنا أمران، أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة؛ **فإنا نجد** من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وإنه ليس **إلا بالإخبار**. والثاني: أن العلم الحاصل به **ضروري**؛ ....

الماضية البعيدة من جهة اللفظ غير استدلالي

الضروري: هذا هو المختار عند الجمهور، وذهب إمام الحرمين وحجة الإسلام، وأبو الحسين والكعبي المعتزليان إلى أنه نظري.[النبراس: ٥٠] الماضية: تأكيد للرد على من زعم من السمنية وغيرهم أن المتواتر يفيد العلم إن كان خبرا عما وقع في الحال، أو قريبا منه لا عما مضى عليه دهر، مستدلين بأنه قد تواتر من الأخبار الماضية ما هو كذب قطعا، وأجيب بأن تواترها ممنوع.[النبراس: ٥٠]

أقرب: أقرب من حيث المعنى من وجهين، أحدهما: أنه المطابق لكلام المشايخ في هذا البحث؛ لتمثيلهم المتواتر بنحو وجود إسكندر وبغداد، وثانيهما: أنه لو عطف على الأزمنة، لزم إما أن يكون قوله: "الخالية في الأزمنة الماضية" لغوا؛ لأن العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانوا في الزمان الخالي وإما أن يكون المعطوف لغوا؛ لأن العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر، سواء كانوا في البلد القريب أو البعيد. [النبراس:٥٠] فإنا نجد: هذا تنبيه لا استدلال؛ فإن ضرورة الضروري تثبت بالضرورة لا بالدليل، وكلما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيها لا استدلالا، فلا يتوجه أن هذا استدلال بالجزئي على الكلي.[النبراس: ٥٠،٥١، ملاّ أحمد: ٥١]

إلا بالإخبار: أورد عليه أن جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل على أنه حاصل بالتواتر؛ فإن للعلم أسبابا أخر من الحس والبداهة، وأجيب بأن البداهة شاهدة على أن هذا الجزم ليس إلا بالتواتر.[النبراس: ٥١] ضروري: أي ضروري غير استدلالي، لا يقال: إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على ألسنة قوم لا يتصور توافقهم على الكذب، وكل خبر شأنه كذا فهو حق، وحكمه مطابق للواقع؛ لأنا نمنع التوقف أو هو من قبيل القياس الخفي العقلي، كما في القضايا قياساتها معها، فلا يفيد نظرية الحكم، وأما الحكم بأن العلم الحاصل به ضروري، يحتمل أن يكون نظريا، فحينئذ يكون قوله: لأنه يحصل إلخ استدلالا، والظاهر أنه بديهي، وما ذكره تنبيه، وهذا مختار المحققين، وذهب إمام الحرمين وأبوالحسين المعتزلي إلى أنه نظري، واستدل أبوالحسين بأنه لو كان نظريا لم يحتج إلى توسط مقدمتين، والتالي باطل؛ لأن العلم به موقوف على أنه خبر عن=

وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات. من الصغرى والكبرى **وأما خبر النصارى** بقتل عيسى عليه السلام، واليهود **بتأبيد دين موسى** عليه السلام، فتواتره **ممنوع. فإن قيل:** خبر كل واحد ....

= محسوس، وأن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب، وكلما هو كذلك فهو صادق، وأجيب بأن العلم غير موقوف على المقدمتين، ولا ينافيه جواز تركيبها كما في قولك: الأربعة منقسم بمتساويين وكلما هو كذلك فهو زوج، وقال الغزالي رحمه الله في رواية: إنه قسم ثالث بين الضروري والنظري، وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة والآمدي فيه. وحجة الجمهور ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله: وذلك.[النبراس: ٥١، ملاّ أحمد: ٥٢]

وأما خبر النصارى: فيه إشارة إلى جواب المعارضة في المقام الأول، أي أن الخبر المتواتر لو كان موجبا للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام وصلبه العلم به؛ لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر، واللازم باطل؛ للقطع بوجود عيسى عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧). [جند بتغيير يسير:٥٢]

وفي "النبراس" [ص:٥١] في قوله خبر النصارى: قيل: معناه إخبار اليهود للنصارى على أن الإضافة إلى المفعول؛ ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى، وأورد عليه أنه لا يصح عطف اليهود على النصارى وكله تكلف، والحق أن بعض النصارى متفقون مع اليهود في الأخبار بقتله ويجاب بتقدير لفظ الخبر في قوله: واليهود في الإخبار بقتله، كما يدل عليه سجودهم للصليب انتهى ملخصا.

بتأبيد دين موسى عليه السلام: المراد به أن اليهود نقلوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض، وهو تصريح بأن دينه أبدي غير منسوخ، وزعموا أنه متواتر، ونحن نقطع بأنه كذب؛ لأن شريعتنا ناسخة لكل شريعة.

ممنوع: أما مجملا؛ فلأن مصداق التواتر حصول اليقين ولم يحصل، وأما مفصلا، فالجواب عن خبر النصارى بوجوه، أحدها: أنه منقول عن أربعة منهم، وليس هذا عدد التواتر، وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام وكانوا سبعة أو ستة، فهم مع قلتهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب، الوجه الثاني: أن إخبارهم كان عن شبهة لا عن حس؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾، وأما الجواب عن خبر اليهود ففيه وجهان، أحدهما: أن بخت نصر الملك المجوسي قتلهم، حتى لم يبق منهم عدد التواتر، وذلك يوم خرب بيت المقدس، الثاني: أن هذا لم يتواتر، ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق، وألقاه إلى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين.[النبراس:٥٢]

فإن قيل: إشارة إلى المعارضة في المقام الأول، وصورته: أن دليلكم وإن دل على أن الخبر المتواتر موجب لليقين، لكن عندنا دليل على خلافه، وهو أن خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن.(رومي)

لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين. وأيضا جواز كذب كل
معارضة أخرى
واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد؟ **قلنا:** ربما يكون مع
الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات. فإنْ قيل:
مع ضعف كل شعرة معارضة للمقام الثاني
الضروريات لا يقع فيها **التفاوت والاختلاف**، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف
الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من
العقلاء، **كالسمنية** والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري،
عدم التفاوت والاختلاف
بواسطة التفاوت في الإلف والعادة والممارسة ....
بالفتح والكسر:

لا يفيد إلا الظن: بمعنى أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد، بحيث يخرج عن مرتبة الظن، ويرتقي إلى مرتبة اليقين، سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر، أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة انتقاشا واحدا، فإنك إذا ضربت واحدا منها على الشمع، انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش الآخر، إذا ضربت عليه خواتم أخر.[ملاّ أحمد: ٥٢، ٥٣]

قلنا: إشارة إلى جواب المعنيين، أحدهما: منع عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين، والثاني: منع إيجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع، مستندا بقوله: ربما يكون إلخ وتوضيحا للسند، بقوله: كقوة، وأورد عليه أن المدعى وجوب اليقين، والجواب إنما يعطي جوازه؛ لأن رُبَّ -سواء كان للتقليل أو للتكثير- تفيد جزئية الحكم، وأجيب بأن المقصود من الجواب إبطال ما ادعاه المعترض، من أن كل مجموع فهو مساوي الآحاد في الضعف، فمنع كليته كاف في إبطاله، أما وجوب اليقين فإنما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب.[النبراس: ٥٣، ملاّ أحمد: ٥٣]

التفاوت: بأن يكون بعضها أخفى؛ لأن الخفاء ينافي البداهة. **والاختلاف:** أي لا يقع اختلاف العقلاء في إثبات الحكم الضروري ونفيه، وإلا كان ثبوته عند النافي محتاجا إلى النظر.[النبراس: ٥٣] **كالسمنية:** - بضم السين وفتح الميم وقد تسكن- قوم من قدماء عبدة الأصنام، ينسبون إلى سومنات بلدة في الهند، طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة، وهي معظمة عند الهنود، ويسافرون إليها من مسافات بعيدة، ويزعمون أن صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية، وإن من زاره لم يتناسخ روحه إلا في قالب بشر، والبراهمة: قوم من رؤساء كفار الهند، ينسبون إلى رئيس لهم يقال له برهمن، وقيل: برهام، وقيل: هو اسم صنم نسبوا إليه.[النبراس: ٥٣]

والإخطار بالبال القلب وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه **مكابرة** وعناداً، **كالسوفسطائية** في جميع الضروريات.

والإخطار بالبال: يريد أنه قد يكون الحكم الضروري مما لم يألف به العاقل، فيجد الإذعان به أقل من الإذعان بالمألوف؛ إذ لا شك أن طبع الإنسان لا يسارع في قبول غير المألوفات، كمسارعته في قبول المألوفات، أما بعد الإلف فيجد الأحكام الضرورية كلها على السواء. قوله وتصورات أطراف الأحكام: أي المحكوم والمحكوم عليه، يريد أنه قد يكون الطرفان في الحكم البديهي ضروريين، نحو: الواحد نصف الاثنين، وقد يكونان نظريين، نحو: الواجب الوجود ليس بعرض، فنجد الحكم في الأول أوضح منه في الثاني، من حيث تصور الأطراف، أما بعد تصورها فلا تفاوت في نفس الحكم.[النبراس: ٥٣] مكابرة: هي المنازعة بلا حق طلبا للعلو والكبر، وقال بعضهم: منازعة في مسألة علمية لإلزام الخصم وإظهار الفضل. قوله: عنادا -بالكسر- وهو إنكار حق الخصم للعداوة، وقيل: المنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام صاحبه دفعا لإلزام الخصم.[النبراس: ٥٣]
كالسوفسطائية: أي كاختلافهم. قوله في جميع الضروريات: يريد أن اختلاف المكابرة والمعاندة لا يضر في بداهة الحكم، وإلا بطلت البديهيات كلها؛ لتشكيك السوفسطائية فيها وإنكارهم، مع أن تشكيكهم غير مضر إجماعا، واعلم أن للمخالفين في المتواتر شكوكا كثيرة، نذكرها تشحيذا للأذهان، والجواب عن الكل واحد، وهو أن التشكيك في الضروري غير مسموع، الأول: أنه يلزم اجتماع النقيضين إذا أخبر جمعان بنقيضين، ودفع بأن تواتر النقيضين محال عادة، الثاني: أن الخبر المتواتر إنما يقع عن محسوس والحس يغلط، فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس، كالسفينة والساحل، وأيضا يجوز أن يخبروا عن زيد، وإنما أبصروا رجلا آخر؛ لأن الله سبحانه خلق رجلا آخر يشابهه، كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لا تتمايز، وأيضا قد ثبت تصور جبرئيل عليه السلام بصورة دحية الكلبي، والملائكة يوم بدر بصورة الرجال، وأيضا يرى الخائف من الصور ما لا وجود لها في الخارج، والثالث: أنه يحتمل أن ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد، فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات، فيزعم أنه متواتر، لا يقال: لو كان كذلك لاشتهر منشؤه؛ لأنا نقول: هذا غير لازم؛ لأنه قد يقع وقائع عظام لا يبقى عنها أثر في الناس، الرابع: لو أفاد علما فإما ضروريا وإما نظريا، والأول باطل؛ لأنه يقبل التشكيك إذا قيل: إن القوم اتفقوا على نشر الخبر لرهبة أو لرغبة، والثاني: باطل؛ لحصوله للصبيان أيضا؛ ولهذا التشكيك ذهب بعضهم إلى الواسطة، الخامس: علة العلم الضروري خبر مجموع الآحاد عندكم، والمجموع لا يوجد في زمان واحد؛ لأن الخبر المتواتر في الأكثر يسمع عن شخص بعد شخص، فينعدم السابق قبل وجود اللاحق، وعدم العلة يستلزم عدم المعلول، السادس: مستلزم العلم إما كل من آحاد حروف الخبر وهو باطل؛ لتوارد العلل الثابتة على معلول واحد، وإما مجموعها وهو محال؛ لأنه لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجود ما بعده.[النبراس: ٥٣،٥٤]

[خبر الرسول ﷺ]

والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته بالمعجزة، **والرسول إنسان** بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي، **فإنه أعم**.

والرسول إنسان: واللام عند الأشاعرة لام الغاية والعاقبة، كقول الشاعر: لدوا للموت وابنوا للخراب، لا للغرض؛ لأن أفعاله سبحانه لا تعلل بالأغراض عندهم، وخالفهم في ذلك المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية، والمراد بالحكم النسبة الخبرية، وقيل: الحكم الأصولي وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، واعترض عليه بأنه يخرج الاعتقاديات، وهي أهم ما يبلغه الأنبياء، وأورد بعضهم على التعريف أولا: بأنه لا يتناول من بعث لتقرير دين غيره، كيوشع عليه السلام لتقرير دين موسى عليه السلام، أجيب بأنه مبلغ إلى من لم يبلغه الدعوة سابقا، وثانيا: بأنه لا يتناول النبي الذي أوحي إليه لتكميل نفسه فقط، كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي، أجيب بوجوه، الأول: التغاير الاعتباري، الثاني: أنا لا نسلم أنه لم يدع الخلق فقد روي أنه كان يقول: "أيها الناس هلموا إليّ فلم يبق على دين إبراهيم الخليل عليه السلام غيري"، الثالث: أن نبوته لم يثبت؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: "ليس بيني وبين عيسى عليه السلام نبي"، كما في صحيح البخاري.[النبراس: ٥٤]

فإنه أعم: اعلم أنه اختلف في النسبة بين الرسول والنبي على مذاهب، الأول: أنهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح ههنا وفي "شرح المقاصد" أيضا، ولكن يرد عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ٥٢، النساء: ٦٤)، فإن العطف يقتضي التغاير، الثاني: أنهما متباينان، فالرسول: من جاء بشرع جديد، والنبي: من لم يأت به، ويدفعه قوله تعالى في إسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾ يدل على أنه من الرسل وليس له شرع مجدد، كما صرح به القاضي، الثالث: أن الرسول أعم؛ لأنه من الملك والإنس، والنبي من الإنس خاصة، الرابع: قول الجمهور: إن النبي أعم، ثم اختلفوا فقال بعضهم: الرسول صاحب الكتاب، ولا يشترط ذلك في النبي، واعترض عليه بما روي من أن الكتب مائة وأربعة، فكبارها أربعة: التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، والباقية تسمى بالصحف، فعلى آدم عليه السلام عشر صحائف، وعلى شيث عليه السلام خمسون، وعلى إدريس عليه السلام ثلاثون، وعلى إبراهيم عليه السلام عشر، وروي أن الرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر، وقال بعضهم: يشترط في الرسول شرع جديد بخلاف النبي، فيجوز أن يكون داعيا إلى شرع نبي آخر، كيوشع عليه السلام كان يدعو إلى شريعة موسى عليه السلام، واعترض عليه بأن إسماعيل عليه السلام رسول -كما في القرآن- وكان على شرع إبراهيم عليه السلام، وقيل: الرسول من يأتيه الملك، والنبي يجوز أن يأتيه الوحي بوجه آخر من إلهام أو منام، ثم إن ثبت أن النبي أعم وجب أن يكون الرسول في كلام المصنف رحمه الله بمعنى من أرسله الله سبحانه، سواء كان نبيا أو مرسلا، من باب ذكر الخاص وإرادة العام، وإلا لزم أن يكون خبر غير الرسول قسما ثالثا من الخبر الصادق.[النبراس: ٥٤،٥٥]

والمعجزة أمر **خارق** للعادة، **قصد به** إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى، (العادة الإلهية)
وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي، أي الحاصل **بالاستدلال** أي النظر في الدليل، وهو الذي **يمكن التوصل بصحيح النظر** فيه إلى العلم ....

خارق: قال الأشاعرة: كل فعل تكرر صدوره عن الحق سبحانه، حتى صار مألوفا عند الطبائع، قيل: هو جار على العادة، وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق العادة.[النبراس: ٥٥] قصد به: أي أراد الحق سبحانه ذلك، أو أراد صاحب المعجزة، والأول أظهر، وخرج به الكرامة والاستدراج والإهانة والسحر، واعترض على الحد بأن سحر مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه، وأجيب أولا: بأن السحر ليس بخارق، وإن ذكروه في الخوارق مجازا أو تغليبا؛ لتوقفه على أسباب مخصوصة، كلما باشرها أحد صدر عنه الفعل الغريب، فهو أمر عادي، إنْ قلت: فكذا الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية، مع أنه خارق إجماعا؟ قلت: ظهور الكرامة ليس من لوازم الولي، ولا في استطاعته كل ما أراد، بل كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية و لم يظهر عنه الكرامة، وثانيا: لا نسلم أن سحر المتنبي قصد به ظهور صدقه؛ لان ظهور الصدق متفرع على وجود الصدق، ثالثا: أن ظهور الخارق عن المتنبي ممنوع بحكم العادة الإلهية غير واقع بالاستقراء، بل أفاد الأشعري وأصحابه أنه محال غير مقدور لله تعالى، وإن لم نطلع على وجه استحالته، وتمام البحث سيجيء في النبوة.[النبراس: ٥٥]
بالاستدلال: قيل فلا يكون العلم حاصلا بالخبر، وأجيب: بأن الاستدلال بالخبر موقوف على الخبر، فالخبر هو الأصل في إفادة العلم، أقول: يرد عليه أن الخبر المقرون بالقرائن كذلك، مع أن المحققين كالشارح رحمه الله عدوه مما يفيد العلم ، ويمكن الجواب أولا: بأن المصنف رحمه الله لعله لم يرض بإفادته العلم، وثانيا: بأن القرائن قد تفيد العلم أو الظن بلا خبر، كما إذا أبصرت مريضا في دار، ثم سمعت البكاء والنوح، فأبصرت النساء يلطمن الخدود، والكفن والحنوط حاضرا، بخلاف خبر الرسول؛ فإنه لا يمكن كسب مدلوله بدون الخبر.[النبراس: ٥٥]
هذا: أي الدليل في اصطلاح الأصوليين. يمكن التوصل: أي الوصول، واختار صيغة التكلف؛ لاشتمال الاستدلال على الكلفة، ويكتفي بالإمكان أما أولا: فلأن الوصول بالفعل غير معتبر في كون الدليل دليلا، فإن الرمان والتفاح مثلا دليل على مبدعه، وإن لم ينظر في ذلك أحد، وإما ثانيا: فلأن الأشاعرة على أن حصول العلم بعد النظر الصحيح ليس بضروري، بل بطريق جري العادة، ثم إنه يجوز أن يكون الإمكان خاصا أو عاما، لكن الأول بالثاني أنسب والثاني بالأول.[النبراس: ٥٥]
بصحيح النظر: أي بالنظر الصحيح، هذا إضافة الصفة إلى الموصوف عند الكوفيين، و للبيان عند البصريين أي الصحيح من النظر، وهو ما اشتمل على شرائط الإيصال، على ما فصل في باب القياس من شرائط إنتاج الأشكال =

بمطلوب **خبري**، وقيل: قول **مؤلف** من قضايا **يستلزم** لذاته قولاً آخر، فعلى الأول الدليل على وجود الصانع **هو العالم**، وعلى الثاني قولنا: العالم حادث وكل حادث فله صانع، وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، **فبالثاني أوفق**.

في اصطلاح المنطقيين

= وقيد به؛ لأن النظر الفاسد لا يوصل، وهل يستلزم الجهل؟ ففيه ثلاثة مذاهب: قال الإمام الرازي رحمه الله: نعم؛ لأن من رأى العالم قديما أوصله النظر إلى استغنائه عن الصانع، وقال الجمهور: لا، وإلا لكان نظر المحقق في شبهة المبطل موجبا للجهل، وقيل: إن كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل، كالمثال الذي ذكره الإمام، وإلا فلا، كالضروب الغير المنتجة من الأشكال، كالموجبتين من الشكل الثاني، فإنها لا توجب علما لا صوابا ولا خطأ. [النبراس: ٥٥،٥٦]

خبري: قيد به احترازا عن القول الشارح، ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر؛ لأن الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين. [النبراس: ٥٦] مؤلف: إنما احتيج إلى قوله مؤلف؛ لأنك إذا قلت: قول من قضايا يحتمل أن يكون بعضها منها، فصرح بأنه مؤلف من قضايا، وأراد بها ما فوق الواحد. (شرح الموقف)

يستلزم: أي ذلك المؤلف، قال المدقق: لم يرجع الضمير إلى القضايا؛ لأن للصورة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير أخرى دخلا في الاستلزام. قوله لذاته: أي لا يكون الاستلزام بواسطة مقدمة غريبة إقناعية، إما غير لازمة لإحدى المقدمتين، وهي الأجنبية أو اللازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض. [النبراس: ٥٦، ملاّ أحمد: ٥٦]

هو العالم: لا قولنا: العالم حادث وكل حادث فله صانع؛ إذ لا معنى للنظر في القياس المركب بالترتيب الصحيح، بل هو عين النظر الموصل إلى العلم بالفعل، وههنا بحث، وهو: أن في قولهم بصحيح النظر: فيه وجهان، أحدهما: أن يراد النظر في أحواله، بأن ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحدوث فيترتب مقدمتان، ثانيهما: أن يراد النظر فيه في نفسه وفي أحواله، فعلى الأول لا يكون الدليل إلا مفردا، كالعلم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم، لكن يلزم مخالفة الجمهور؛ فإنهم قسموا الدليل إلى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة إلى النظر في ترتيبها، وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور؛ لأن ما ينظر في أحواله مفرد، وفي نفسه مركب، لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح، والجواب: اختيار الثاني وإن الحصر إضافي بالقياس إلى القياس المركب. [النبراس: ٥٦]

فبالثاني: لأن المقدمات المرتبة قطعي الاستلزام، بخلاف المفرد فإنه ليس بتلك المثابة، وإن كان يمكن أن يقال: إن العلم بشرط النظر في أحواله من الحدوث أو الإمكان، مع الحدوث بطريق التوسط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة، ومستلزم للعلم بوجود الصانع. [ملاّ أحمد: ٥٧] أوفق: لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر، إنما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد، والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب. [عبدالحكيم: ٤٤]

وأما كونه موجبا للعلم؛ فللقطع بأن من أظهر الله تعالى **المعجزة** على يده، تصديقاً له في دعوى الرسالة، كان صادقا فيما أتى به **من الأحكام**، وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا. وأما أنه استدلالي؛ فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.

خبر الرسول

والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة، كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات، في التيقن أي **عدم احتمال** النقيض، والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، **فهو علم** بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، **وإلا لكان** جهلاً...

أي كالعلم بالمحسوسات

المعجزة: هي دالة على صدق دعوى الرسالة بما جرت به العادة، من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضور الجماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوا بالحجة، فقال: هي أن يخالف هذا الملك عادته، ويقوم من سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل، فإنه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري من غير ارتياب.(شرح مقاصد) من الأحكام: أي الدينية، لا الدنيوية؛ لما قال النبي عليه السلام: "أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم".(ملا زاده) عدم احتمال: وذلك لأن معنى اليقين في اللغة: هو زوال الشك على ما ذكره في الصحاح، وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم.(قرة كمال)

فهو علم: أي العلم الثابت بخبر الرسول، فهو اليقين الجامع للمطابقة والجزم والثبات، وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا؛ لأن مقابلة الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة، لا يخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب، أو عن الجزم فهو الظن، أو عن الثبات فهو التقليد، والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقا، ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس، كما في المقلد المصيب، وكما في الظن المطابَق والمقلد الغير المصيب، وفيه احتمالات: وهي الخلو عن الأربعة أو عن الثلاثة أو الاثنين، ولا خفاء في أن الأول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الأمور المذكورة؛ لأن الاعتقاد معتبر في الكل، والجزم في الجهل والتقليد، فلا يتم الملازمة المذكورة، فتأمل.[ملاّ أحمد: ٥٨] وإلا لكان: المقصود منه بيان فائدة قيود التعريف؛ بهذا اندفع ما قيل: إنه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، لكان أحد الأمور الثلاثة، بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد.[عصام: ٨٩]

أو ظناً **أو تقليداً**. **فإن قيل**: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول؟ **قلنا**: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول عليه السلام، بأن سمع مِنْ فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن. **وأما خبر الواحد** فإنما لم يفد العلم؛ لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله ﷺ، كان العلم الحاصل به ضرورياً، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالياً؟ **قلنا**: **العلم** الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام؛ **لأن هذا المعنى** هو الذي...

أو تقليدا: لأن مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة، لا يخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب، أو عن الجزم فهو الظن، أو عن الثبات فهو التقليد.[ملاّ أحمد: ٥٨] فإن قيل: محصوله: أن إفادة خبر الرسول عليه السلام العلم إنما هو في المتواتر، فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من أسباب العلم، وذلك المتواتر يرجع إلى القسم الأول ويندرج تحته، فلا يكون قسما ثانيا مقابلا للمتواتر. [ملاّ أحمد: ٥٨] و[النبراس: ٥٩ بتغيير يسير]

قلنا: محصوله: أن المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي يثبت أنه خبره، وليس هذا الثبوت منحصر في التواتر في نفس الأمر؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون منه، فيحصل لهم العلم اليقيني بأنه خبر الرسول بلا تواتر، بل بالمشافهة؛ ولأنه يمكن أن يخلق الله تعالى في بعض الأشخاص طريقا آخر للعلم بذلك، من غير مشاهدة ولا تواتر، كالإلهام الصحيح والمنام الصالح، وإدراك بلاغة ألفاظ النبي ﷺ وأسلوب كلامه -كما روي عن كثير من أئمة الحديث، أنهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم، كما يعرف أحدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق- وهذا العلم وإن لم يكن حجة على الغير، لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه.[النبراس: ٦٠]

وأما خبر الواحد: جواب دخل مقدر، تقريره: أن الخبر الذي ينقله الآحاد من الرسول خبره، فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك.[ملاّ أحمد: ٥٩] قلنا العلم إلخ: حاصل الجواب: أنك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول، وبين العلم بصحة مضمونه، فالضروري هو الأول، والاستدلالي هو الثاني، والكلام فيه لا في الأول.[النبراس: ٦٠] لأن هذا المعنى: أما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره؛ لأن صدق المضمون ليس من لوازم التواتر، ألا ترى أن دعوى مسيلمة النبوة متواترة، مع كذب مضمونها.[النبراس: ٦٠]

تواتر الإخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو **إدراك الألفاظ**، وكونها كلام الرسول ﷺ. والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، **مثلا قوله** عليه السلام: "البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر"،* علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام **وهو ضروري**، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي، **وهو استدلالي**.

(العلم الضروري في المسموع) (أي من كونه خبر الرسول)

فإن قيل: الخبر الصادق **المفيد للعلم** لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون **خبر الله تعالى**، أو **خبر الملك**، أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر **المقرون** بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره؟ **قلنا: المراد** بالخبر خبر يكون سبباً للعلم ....

(أي المتواتر والمشهور) (أي الخبر الصادق)

إدراك الألفاظ: أما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك، فإنا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشافهة.[النبراس: ٦٠] **مثلا قوله** عليه السلام: هذا مجرد التمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر.[الخيالي: ٤٧] **وهو ضروري:** أي العلم بأن هذا الحديث خبر الرسول عليه السلام.[النبراس: ٦٠] **وهو استدلالي:** بأن يقال: هو خبر الرسول، وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق، فهذا مضمونه حق.[النبراس:٦٠]

المفيد للعلم: قيد بذلك؛ لأن الخبر الصادق بدون هذا القيد لا ينحصر في النوعين إجماعا، فإن الكذوب قد يصدق.[النبراس: ٦٠]

خبر الله تعالى: فإن ما أخبر الله تعالى به موسى عليه السلام على الطور، ونبينا محمدا ﷺ ليلة المعراج قد أفاد لهما العلم القطعي.[النبراس: ٦٠] **خبر الملك:** لأن ما أخبر به جبريل عليه السلام الأنبياء عليهم السلام كان يفيدهم اليقين. قوله: أو خبر أهل الإجماع: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم، وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر أن ما أجمعوا عليه فهو حق.[النبراس: ٦١] **المقرون:** أي الخبر الواحد الذي كان معه قرائن عقلية دالة على صدقه.[النبراس: ٦١] **قلنا المراد:** حاصله: أن الحصر مبني على عادة المشايخ رحمهم الله تعالى من المسامحة وترك التدقيق.[النبراس: ٦١]

* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، رقم الحديث: ١٣٤١، غير أن فيه "واليمن على المدعى عليه" بدل "على من أنكر".

لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً، مع قطع النظر **عن القرائن** المفيدة لليقين بدلالة العقل. فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، إذا وصل إليهم من **جهة الرسول** عليه السلام، فحكمه حكم الرسول.

وخبر أهل الإجماع في **حكم المتواتر**، وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل **بالنظر** إلى الأدلة الدالة، على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك **خبر الرسول** عليه السلام؛ ولهذا جعل استدلالياً.

أي بمجرد كونه خبرا

لعامة الخلق: فخرج خبر الله وخبر الملك؛ لأنه سبب العلم للأنبياء فقط.[النبراس: ٦١] **عن القرائن:** فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيد؛ لأن العاقل يستدل بالقرينة على صدقه، ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا.[النبراس:٦١]
جهة الرسول: إذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك.[النبراس: ٦١] **حكم المتواتر:** على سبيل التجوز؛ وذلك لأن كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم، ولكن هذا الجزم بديهي في المتواتر، ونظري في الإجماع.[النبراس: ٦١]
بالنظر: حاصل الجواب: أن خبرهم غير داخل في المقسم؛ إذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبراً، مع قطع النظر عن الاستدلال، وخبر أهل الإجماع ليس كذلك، فلا يضر الحصر؛ لخروجه عن المقسم.[النبراس: ٦١]
خبر الرسول: دفع للجواب: بأن خبر الرسول أيضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا، بل لا بد من الاستدلال، بأنه خبر صاحب المعجزة؛ ولذا قال المصنف رحمه الله: هو يفيد العلم الاستدلالي، فلو صح جوابكم لزم أن يخرج خبر الرسول عن المقسم، وهو باطل إجماعا، هذا حاصل ما فهمه الشارح رحمه الله، والحق أن غرض المجيب ليس إخراج خبر الإجماع عن المقسم، كما زعم الشارح رحمه الله، بل غرضه إدراج هذا الخبر في خبر الرسول؛ لأن كون الإجماع حجة إنما علم بالقرآن والحديث، وهذا الجواب في غاية الجودة، وأحسن من جواب الشارح رحمه الله بمراتب.[النبراس: ٦١،٦٢]

[المباحث المتعلقة بالعقل]

وأما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنيّ بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات، ....

وأما العقل: في اللغة القيد، يقال: عقلت البعير أي قيدته، ثم نقل إلى معان، والمراد ههنا إدراك يمتاز به الإنسان عن البهائم وذلك؛ لأنه كالقيد عن ارتكاب القبائح.[النبراس: ٦٢] قوة للنفس: أراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة، والمحققون على أنه المشار إليه بأنا وأنت، والمكلف بالأحكام التبليغية وهذا البدن آلة له، واختلف في ماهيته، فقال بعض أهل الشرع: لا يعرفها إلا الحق سبحانه تعالى، وقال الحكماء والصوفية والإمام الغزالي رحمهم الله: جوهر مجرد ليس حالا في البدن، بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف، وقال النظام أحد أكابر المعتزلة: جسم لطيف حال في البدن، ثم ارتضى جمهور أهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الأشاعرة.[النبراس: ٦٢]

والإدراكات: قيل عطف تفسير، وقيل: أراد إدراك الحواس، وفيه أنه حاصل للبهائم أيضا، وعندي أنه أراد بالعلوم ما هو يقيني، كما هو مصطلح المتكلمين، وبالإدراكات ما يعم اليقيني والظني، ثم اعلم أن هذه القوة حاصلة للنفس من مبدأ الفطرة، لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف على تكامل البدن وحواسه، ولهذه القوة أربعة أسماء بحسب أربع مراتب، فالمرتبة الأولى: القابلية المحضة كما في الأطفال، وتسمى العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى، والمرتبة الثانية: إدراك المتصورات والقضايا الضرورية، وتسمى العقل بالملكة؛ لحصول ملكة الانتقال من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل، والمرتبة الثالثة: حصول ملكة استنباط النظريات من الضروريات، وتسمى العقل بالفعل، والمرتبة الرابعة: حضور صور المعقولات عند النفس، ويسمى العقل المستفاد، وهو كمال العلم، وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة إلى جميع المعقولات في دار الدنيا؟ قيل: لا، والصحيح أنه لا يبعد في الأنبياء، وكمل اتباعهم وقد تجعل هذه الأسماء والمراتب للنفس من حيث استعدادها، وقد تجعل للعلم، وقد تعتبر بالنسبة إلى كل نظري على حدة، فاحفظه ولا تخبط.[النبراس: ٦٢]

بقولهم: وهذا القول للحارث بن أسد.المحاسبي أحد أكابر الصوفية، ومختار الإمام الرازي رحمه الله.[النبراس: ٦٢]

غريزة: الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها من أول الفطرة، بمعنى مفعول من الغرز -بالغين المعجمة فالراء المهملة فالمعجمة- وهو إدخال الشيء في الشيء، بحيث يستحكم فيه، يقال: غرزت الرمح في الأرض.[النبراس: ٦٢]

بالضروريات: الباء داخلة على مفعول العلم، وفسروها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وإمكان الممكنات، والمراد جنس الضروري.[النبراس: ٦٢]

عند سلامة **الآلات. وقيل: جوهر** ....

الآلات: هي الحواس الظاهرة والباطنة، وقيد بسلامتها؛ لأن العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها، فإن النائم عاقل ولا علم له؛ لتعطل حواسه، والصبي لا يخلو عن هذه الغريزة، ولكن لا علم له لضعف حواسه، وههنا بحثان، البحث الأول: إن قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحد، وقد أطلق العلم في الأول وخص بالضروريات في الثاني، قلت: المعتبر في التعريف الأول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل، ولا شك أن حصول الضروريات بالفعل ليستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات والبحث الثاني: لا يخفى أن العقل بهذين التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع، وإن أردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا: المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام، وبالغريزة الطبيعة المستحكمة، لا الموضوعة من أول الفطرة، وإن كان المشهور هو المعنى الثاني، فافهم.[النبراس: ٦٣]

وقيل جوهر: والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة، ولكنه اصطلاح غير معروف؛ ولذا قال: "قيل" أو عين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس كما ستعلمه، ولكنه غير مراد هنا؛ فلذا قال: قيل، واعلم أن العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة، نريد أن نذكرها في أبحاث حفظا للناظر عن الخبط، البحث الأول فيما يسمى بالعقل وهي أربعة، فأحدها: ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة، وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات بإذن خالقها غير متعلقة بجسم، وزعموا أنها أول ما صدر عن الواجب، وأنها كالآلات له في إيجاد غيرها، وأنها الملائكة المقربون، وأن عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل عليه السلام، ثانيها: ما أثبته علماء أصول الحنفية بما وراء النهر، وهو جوهر جسماني نوراني حادث أول مخلوقات الله سبحانه، مستدلين بحديث: "أول ما خلق الله العقل"، وثالثها: النفس الناطقة، ورابعها: معنى يمتاز به الإنسان عن البهائم، وقد ذكروا له تعريفات كثيرة متقاربة، فمنها قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم، ومنها استعداد النفس للعلوم، وأراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد، فالعقل بهذين المعنيين حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم، ومنها: غريزة يلزمها العلم بالضروريات، ومنها: قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية أو نظرية، ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضروريات، ومنها العلم بالضروريات، ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف، والعقل بهذه المعاني ليس بحاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز، ومنها: ملكة تحصل من تجارب الوقائع، فيستنبط منها مصالحه ويعرف عواقب الأمور، وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم، وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل أكثر من هذا، ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها، واختلف في أن العقل الذي عليه التكليف أيُّ معنى من هذه المعاني الثمانية؟ فقيل: الأولان بشرط كمالهما، وقيل: الرابع، وقيل: الخامس، وقيل: السابع، وأنت تعلم أن حاصل الكل واحد أو كالواحد، ثم إنما قدر الشارع التكليف بالبلوغ؛ لأن الإدراك يزداد شيئا فشيئا =

تدرك به **الغائبات** بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، **فهو سبب** للعلم أيضاً. صرح **بذلك**؛ لما فيه من خلاف **السمنية** و**الملاحدة** في جميع النظريات، ....
بالدلائل

= من حين الصبى، أو يقوى في حوالي هذا السن، والوصول إلى حد قوته مما يتعذر معرفته فقدره بالبلوغ؛ لسهولة معرفته، البحث الثاني: ذهب الحكماء إلى أن العقل الإنساني من فيض العقل الفعال على النفس الإنسانية، فإن هذا العقل يجعل النفس قابلة لإدراك العلوم، ويفيض العلوم عليها، فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية، وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر، بلا فرق إلا أنهما يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادثا، بخلاف الحكماء، فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة، وقال بعض المحققين: هذا الفيض يتفاوت في أفراد الإنسان، بل في شخص واحد، بحسب قرب المزاج من الاعتدال وبعده، وبحسب صغر السن وكبره، وبحسب ممارسة العلوم وتركها؛ وسبب ذلك أنه كلما كان البدن أعدل وأكمل والحواس أقوى، كان فيض النفس عليه أكثر؛ لكثرة الاستعداد، وإن النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسبا بالعقل الفياض وكثرة الفيض عليها، وهذا الأمر عادي عندنا معشر الأشاعرة، والله سبحانه قادر على أن يخص من شاء بما شاء، البحث الثالث: اختلف في محل العقل، والنصوص دالة على أنه القلب، كقوله: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦)، وينسب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله أن محله الدماغ؛ لأن الضربة إذا أصابت الرأس ذهب العقل، ويمكن التطبيق: بأن كواسب العلم القوى الدماغية، ومستقره القلب، وذهب الحكماء إلى أن محل الإدراكات الجزئية هي الحواس الظاهرة والباطنة، ومدرك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة، ويوافقهم كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله، وفي كلامه: أن القلب يطلق على المضغة الصنوبرية، وعلى النفس الناطقة، والمراد به في تلك النصوص هي النفس، والله تعالى أعلم.[النبراس: ٦٣،٦٤]

الغائبات: أي ما غاب عن الحواس من الجواهر والأعراض والمفهومات، وينبغي إرادة النظريات منها خاصة.[النبراس: ٦٣]

فهو سبب: أي فهو سبب للعلم أيضا كالحواس والخبر. **بذلك:** أي بكونه سببا مع أنه معلوم مما سبق.[النبراس:٦٤]

السمنية: -بضم السين وفتح الميم- قوم من كفار الهند، منسوبون إلى بلدة سومنات، زعموا أنه لا طريق إلى العلم إلا الحس.[النبراس: ٦٤]

الملاحدة: قوم من العجم، ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم: إبطال الإسلام، قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا الرجوع إلى العالم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه، وهو الإمام المعصوم المخفي، ويزعمون أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة، وكذا في تفسير سائر النصوص، بل لها معان أخر لا يعرفها إلا الإمام.[النبراس: ٦٤]

وبعض الفلاسفة في الإلهيات، **بناء** على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. **والجواب:** أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، **على أن ما ذكرتم** استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض، **فإن زعموا** ....

أي كثرة الاختلاف والتناقض

وبعض الفلاسفة: قالوا: العقل يفيد العلم في الفنون الرياضية، من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها؛ لأنها علوم منتظمة على نظام يقيني، لا في الإلهيات؛ لبعدها عن الفهم، فغاية الأمر فيها الظن والأخذ بما يليق بالعظمة والجلال، وذكر بعض المحققين أنهم أنكروا الإفادة في الطبيعيات أيضا، وهو المذكور في "شرح المقاصد"، وما ذكره هنا موافق لـــ"شرح المواقف".[النبراس: ٦٤]

بناء: علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر، أي لو كان العقل سببا للعلم في النظريات، لم يقع فيها اختلاف العقلاء، لكن اختلاف العقلاء كثير، فقيل: العالم قديم، وقيل: حادث، وقيل: الهيولى ثابتة والجزء باطل، وقيل: بالعكس إلى غير ذلك، فعلم أن العقل غير مفيد فيها، وذكر الخيالي: أنه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية؛ لأن دعواهم تعم الرياضيات وغيرها، وليس في الرياضيات كثرة اختلاف، فالدليل لا يكون مثبتا لدعواهم، وعندنا فيه نظر: أما أولا: فلأن توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع، وأما ثانيا: فلأنه يكفي السمنية أن يكون نوع العلم الضروري محل كثرة خلاف، ولا ينافيه قلة الخلاف، أو انعدامه في بعض أقسامه.[النبراس: ٦٥]

والجواب: هذا منع على معارضة بعض الفلاسفة، حاصلها: أنهم قالوا: إن النظر الصحيح من العقل لا يفيد العلم في الإلهيات؛ بناء على كثرة اختلاف العقلاء فيها، وجوابه: أنا لا نسلم ذلك، لم لا يجوز أن يكون كثرة الاختلاف فيها لعدم تحقق شرائط إفادة النظر، وذلك لا ينافي كونه مفيدا للعلم فيها، نعم دل كثرة الاختلاف على أن التمايز بين الصحيح والفاسد صعب، لكن صعوبته لا توجب عدم إفادة النظر الصحيح.[النبراس: ٦٥] و(رومي) على أن ما ذكرتم: أي أن كثرة الاختلاف تدل على عدم إفادة النظر.

على أن ما ذكرتم: هذا جواب آخر عن المعارضة، على طريق النقض الإجمالي، تقريره: أنه لو صح دليله لزم أن يثبت خلاف مدعاكم؛ لأن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية؛ لأن هذا النفي أي نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي، فيكون النظر في الإلهي.[ملاّ أحمد: ٦٢]

فإن زعموا: أي في رد جواب الجمهور. قوله أنه: أي ما قال السمنية وأشباههم. قوله معارضة للفاسد: وهو قول الجمهور: النظر يفيد العلم بالضرورة. قوله بالفاسد: وهو قول السمنية: إن كثرة الخلاف لبطلان النظر، =

أنه معارضة للفاسد بالفاسد؟ **قلنا**: إما أن يفيد شيئا **فلا يكون** فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضةً. **فإن قيل: كون النظر** مفيداً للعلم، إن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظريا يلزم **إثبات النظر** بالنظر وإنه دور؟ **قلنا**: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة ....

= والملخص أن يقولوا: لا ندعي أن ما ذكرنا استدلال ونظر، بل هو دفع قولكم الفاسد بالفاسد، ومثله وقع في كلام المناظرين لإلزام الخصم.[النبراس: ٦٥] **قلنا:** تقريره على ما في "شرح المقاصد": أن ما ذكرتم إن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه، كان النظر مفيدا في الجملة، وإن لم يفد كان لغوا، وبقي دليلنا سالما عن المعارضة.[ملاّ أحمد: ٦٢] **فلا يكون:** لأن المعارضة إثبات ما أنكره الخصم، فما لا يفيد الإثبات لا يكون معارضة.[النبراس: ٦٥]

فإن قيل: هذه شبهة مشهورة، أوردها المنكرون للنظر.[النبراس: ٦٥] **كون النظر:** اختلفوا في القضية التي هي محل النزاع، فقال الإمام الرازي رحمه الله: مهملة أي النظر يفيد العلم، وقال الآمدي: كلية أي كل نظر صحيح في المقدمات القطعية، لا يعقبه ما ينافي العلم، كالموت والنوم مفيد للعلم، قال صاحب المواقف: ما ادعاه الإمام سهل البيان، لكنه قليل الجدوى؛ إذ الجزئيات لا تثبت بالمهملة بل بالكلية، قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح: إن كان ضروريا إلخ.[النبراس: ٦٥]

إثبات النظر: أي إثبات إفادة النظر المعين العلم، بإفادة هذا النظر المعين العلم، وتوضيحه: أنك ادعيت أن كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم، وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل، فأي دليل أقمته عليه يكون فردا من أفراد النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية، فحكم دليلك وهو كونه مفيدا للعلم يكون مندرجا تحت حكم تلك الكلية، وهو كون كل نظر صحيح مفيدا للعلم فلو أثبت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم إثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دور. [النبراس: ٦٥]

قلنا: الجواب بوجهين: أحدهما اختيار الشق الأول كما اختاره الإمام الرازي، حاصله: أن قولنا: كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية، ولكن وقع الخلاف فيها؛ لعنادكم أو قصور عقلكم، وهذا الخلاف لا ينافي البداهة، كيف وقد أنكر السوفسطائية البديهيات كلها.[النبراس: ٦٥،٦٦]

بحسب **الفطرة**، **باتفاق من العقلاء** واستدلال **من الآثار** وشهادة **من الأخبار**، **والنظري** قد يثبت بنظر مخصوص **لا يعبر عنه بالنظر**، كما يقال: قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، **فيكون** كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم، **وفي تحقيق** هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

أي إفادة العلم

الفطرة: أي أول الخلقة، ويحكى فيه خلاف المعتزلة، زعموا أن العقول في الفطرة على السواء؛ لأن التكليف على المكلفين بالسوية، فكذا مناطه وهو العقل، ثم يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والتمرن في التأملات، قلنا: التكليف يكفيه أدنى مراتب العقل.[النبراس: ٦٦] **باتفاق من العقلاء:** لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتداد بالمعتزلة، لإنكارهم الظاهر؛ إذ الفرق بين عقل أفلاطون وهبنقة، وإن تمرن وكسب أظهر من الشمس.[النبراس: ٦٦]

من الآثار: لعله أراد الآثار المشاهدة عن أولى العقول، فإنا نرى بعضهم يستخرج من دقائق العلوم والصناعات، ما لا يستطيع الآخر فهم دقيقه منها، ولو بذل جهده في تمام عمره.[النبراس: ٦٦] **من الأخبار:** لعله أراد الأخبار المحكية عن العقلاء والحمقى، ويجوز أن يراد بالآثار والأخبار معا أو بالثاني فقط، الأحاديث، كقوله عليه السلام: "هن ناقصات العقل والدين" وهو صحيح، ويروى في التفاوت بين العقول أحاديث أخر كثيرة، إلا إنها موضوعة.[النبراس: ٦٦] **والنظري:** إشارة إلى الجواب باختيار الشق الثاني. **لا يعبر عنه بالنظر:** أي لا يكون الإثبات به محتاجا إلى كونه نظرا من أفراد النظر، فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع الكلية، ولا حكم الدليل مندرجا تحت حكم الكلية فلا دور.[النبراس: ٦٦]

فيكون: فحاصل الجواب: أن المثبت - بالفتح- هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر، أعني قولنا: كل نظر صحيح يفيد العلم، والمثبت - بالكسر- قضية شخصية ضرورية، موضوعها ذات النظر المخصوص، من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر، فالمثبت - بالفتح- حكم الدليل من حيث إنه نظر، والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته، مع قطع النظر عن كونه نظرا، فلا يلزم إثبات الشيء بنفسه؛ لتغاير الحيثيتين.[النبراس: ٦٧]

وفي تحقيق: فإنه قد اعترض عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية؟ مع أنها داخلة في تلك الكلية في الواقع، فإما أن تثبت بنظر آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل أو يعود فيلزم الدور، أجيب: بأن الشخصية ضرورية مثبتة -بالكسر- إذا اعتبرنا من حيث ذاته ونظرية مثبتة -بالفتح- إذا اعتبرنا موضوعها فردا من أفراد النظر، والقضايا =

وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل، **بالبداهة** أي بأول التوجه من غير احتياج **إلى تفكر**، فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه، ....

= تختلف في ذلك بحسب العنوان، فإن قولك: صانع العالم موجود نظري، وقولك: الواجب موجود بديهي، كذا أفاده بعض المحققين.[النبراس: ٦٧] **بالبداهة:** اعلم أن لهم في البديهي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر، وأيضا في كلام الشارح نوع تخليط، فلنقدم حكاية مصطلحاتهم، فأحدها وهو المشهور: أن العلم إن حصل بالدليل فنظري، ويسمى الكسبي والاستدلالي، كالعلم بحدوث العالم، وإن حصل بلا دليل فضروري منقسم إلى سبعة: فمنه أولي: يسمى البديهي لا يحتاج إلى غير تصور الطرفين، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، ومنه فطري: ما يحتاج إلى واسطة حاضرة معها، كالعلم بأن الأربعة منقسم بمتساويين، ومنه حسي: كالعلم بالمبصرات، ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة، كالعلم بالجوع والعطش، ومنه حدسي: كالعلم بأن القمر مستضيء بالشمس، ومنه تجربي: كالعلم بأن السنا مسهل، ومنه تواتري: كالعلم بوجود بغداد، وثانيها: أن العلم إن حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالي، وإن حصل بدونه فبديهي وضروري منقسم إلى سبعة، ولا فرق بين الاصطلاحين، إلا أن البديهي على الأول قسم من الضروري، وعلى الثاني مساو له، وثالثها: أن العلم إن كان للقدرة مدخل في حصوله فهو اكتسابي منقسم إلى نظري وحدسي وحسي وتجربي وتواتري، أما النظري فظاهر، وأما الحسي؛ فلأن صرف الحاسة إلى المحسوس أمر مقدور اختياري، وأما الثلاثة الأخيرة؛ فلتفرعها على الإحساس المقدور، وإن لم يكن للقدرة مدخل في حصوله، فضروري منقسم إلى أولي وفطري ووجداني، ورابعها: أن العلم إن استقل القدرة في حصوله فاكتسابي، وهو الحاصل بالنظر والاستدلال، وإن لم يستقل فضروري منقسم إلى الأقسام السبعة، فإن الحسي والحدسي والتجربي والتواتري وإن كان للقدرة دخل في حصولها، لكن القدرة غير كافية فيها؛ لأنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور، بل تتوقف على أمور لا نعلم ما هي وكيف حصلت؟ خامسها: العلم إن كان بلا اختيار فضروري، وإلا فكسبي منقسم إلى ضروري حاصل بلا استدلال، واستدلالي حاصل معه، وفي تفسير الاختيار وجهان: أحدهما: مدخلية الاختيار، ثانيهما: استقلاله كما مر في الوجه الثالث والرابع، والظاهر أن المصنف رحمه الله اختار الاصطلاح الثاني، ولا غبار في عبارته، ولكن الشارح فسره بالوجه الأول من الاصطلاح الخامس، وجعل الحمل في قوله: وما يثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي، من باب حمل العام على الخاص، نحو قولك: ما يكون إنسانا فهو حيوان، ولا يخفى ما فيه من التكلف، والذي حمله عليه توجيه كلام البداية، وذا عجب كالنعامة تترك بيضها وتحضن بيض غيرها.[النبراس:٦٧،٦٨]
إلى تفكر: أي النظر، وأورد عليه: أن الحاصل بأول التوجه في اصطلاحهم هو البديهي الأولي، وما لا يحتاج إلى الفكر يعم الأولي والحسي والحدسي والتجربي ونحوها، ففي الكلام نوع تنافر، فالأفضل أن يقال: من غير احتياج إلى شيء آخر، من نحو حس أو حدس أو تجربة، أجيب بأنه أراد بالتفكر المعنى اللغوي لا النظر، فالمعنى من غير=

فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلا قد يكون أعظم منه، فهو لم يتصور **معنى الجزء والكل**. وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالاً **من العلة** على المعلول، كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً، **أو من المعلول** على العلة، كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً.

وقد يخص الأول باسم التعليل، (وهو برهان اللم) والثاني بالاستدلال، (وهو برهان الإن). فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات، **فالاكتسابي** أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي (لأن النظر في الدليل اختياري) ولا عكس، **كالإبصار** الحاصل بالقصد والاختيار،..............................

احتياج إلى ملاحظة أمر آخر، من فكر أو حس أو نحوه.[النبراس: ٦٨] **معنى الجزء والكل:** وذلك لأن الكل: هو مجموع اليد وبقية الأعضاء، والجزء: هو اليد فقط.[النبراس: ٦٨] **من العلة:** هذا إشارة إلى الدليل اللمي، وهو ما يكون فيه الحد الأوسط علة للمعلول ذهنا وخارجا، كالحدوث؛ فإنه علة للمتغير ذهنا وخارجا، كما إذا جعل المدعي العالم متغير.(جند)

أو من المعلول: إشارة إلى الدليل الإني، وهو ما يكون فيه الحد الأوسط علة للمعلول ذهنا لا خارجا، فيما إذا جعل المدعي العالم الحادث، واستدل من تغير العالم عليه، بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، ولا شك أن التغير علة حدوثه ذهنا لا خارجا، وحدوثه علة التغير ذهنا وخارجا؛ لأنه لو لم يكن حادثا لم يكن متغيرا في الخارج.(أحمد جند) **فالاكتسابي:** أي إذا تقرر أن الاستدلالي ما ثبت بالدليل، والاكتسابي ما حصل بالاختيار، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي.[النبراس: ٦٩]

كالإبصار: فهو اكتسابي لا استدلالي، وإذا عرفت هذا علمت أن حمل الاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك: ما كان إنسانا فهو حيوان، ولا يخفى على العارف بأساليب الكلام أنه غير جيد في هذا المقام؛ لأنه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف رحمه الله بين قوله: بالبداهة، وقوله: بالاستدلال؛ ولأنه كما أن =

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، **ويفسر** بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، أي يكون حاصلاً من غير اختيار (كما في كلام المصنف) للمخلوق، وقد يقال الضروري في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل، **فمن ههنا** جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً أي حاصلاً بدون الاستدلال.

فظهر أنه **لا تناقض** في كلام صاحب "البداية" (نور الدين البخاري) رحمه الله، حيث قال: إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله (كالصحة والمرض)، والاكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه ....

= الضروري منحصر في ما ثبت بالبداهة فينبغي أن ينحصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال؛ ولأن الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم أن المصنف رحمه الله قصد تعريف الضروري والاكتسابي، فالأنسب تفسير كلام المصنف على الاصطلاح الخاص، وهو أن العلم إن حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالي، وإن حصل بدونه فبديهي وضروري منقسم إلى سبعة: بديهي وفطري وحسي ووجداني وحدسي وتجربي وتواتري، ومما أورد على تفسير الشارح: أنه يلزم على المصنف رحمه الله إهمال ذكر كثير من العلوم اليقينية، كالحسي والتجربي والحدسي والتواتري؛ لأنها ليست تحصل بأول التوجه حتى تدخل في الضروري، ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي، وقد يجاب بأنها حاصلة بأول التوجه على تسامح المشايخ؛ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوهما كما مر.[النبراس: ٦٩]

ويفسر: وهذا التفسير منقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره الشارح إدخالا للحسي في الاكتسابي، والمعلوم من كلام السيد السند رحمه الله في "شرح المواقف": أن معنى كلام القاضي أن لا يستقل قدرة المخلوق في حصوله، فعلى هذا يكون الحسي من الضروري.[النبراس: ٦٩] فمن ههنا: أي من اختلاف اصطلاحهم في تفسير الضروري.[النبراس: ٦٩]

لا تناقض: ووجه التناقض: أنه قسم العلم إلى ضروري واكتسابي، ثم قسم الاكتسابي إلى ضروري واستدلالي، فجعل الضروري قسيما للاكتسابي أولا وقسما له ثانيا، وهذا تناقض، ووجه اندفاع التناقض: أن الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي غير الذي هو قسمه، وموهم التناقض الاشتراك الاسمي.[النبراس: ٧٠]

وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

[هل الإلهام من أسباب العلم؟]

والإلهام **المفسر** بإلقاء **معنى** في القلب **بطريق الفيض**، ليس من **أسباب المعرفة** بصحة الشيء عند أهل الحق، حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة،.......
متعلق بالنفي

المفسر: أشار به إلى أن الإلهام قد يفسر بما يعم بطريق الفيض، أي بلا سابقية طلب ولا مباشرة أسباب، وبطريق الاستفاضة.(كستلي) معنى: الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس، أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ، وأن هذا القيد للتخصيص؛ لأن الإلهام بمعنى الإعلام، وهو التنبيه بإنزال الكتب سبب العلم أيضا.[ملاّ أحمد:٦٧]
بطريق الفيض: يقال: فاض الحوض، إذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه، ثم نقل إلى إعطاء الخير الكثير بلا استحقاق وعوض، وإنما قيد الإلقاء به لفائدتين: الأولى: الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية، الثانية: الاحتراز عن العلم الحاصل بالاستدلال.[النبراس: ٧٠]
أسباب المعرفة: خلافا لبعض الصوفية والشيعة، مستدلين بوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس:٨) أي عرفها بالإيقاع في القلب، أن هذه طاعة وهذه معصية، أجيب بأن المعنى أعلمها بإنزال الوحي على الأنبياء، الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨) فإذا ألهم إليها حتى عرفت المصالح فالمؤمن أولى؛ لأن الله سبحانه شرح صدره بنوره، أجيب بأن كلامنا في المعنى الذي لا يدرى أنه من الله أو من الشيطان أو من النفس، أما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى عرفت أنه أمر من الله، الثالث: قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (الزمر: ٢٢) أجيب بأن المؤمن شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة، الرابع: قوله عليه السلام: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله". أجيب: أولاً بأنه موضوع كما قاله الصغاني، وثانيا: بأنا لا ننكر حصول العلم له، لكنا لا نجعله حجة على الغير، وثالثا: بأن الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين، الخامس: أن وابصة رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن البر والإثم فقال: "ضع يدك على صدرك، فما حاك في قلبك فدعه وإن أفتاك الناس"، فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء أصحاب الحجج، والجواب عندي أولا: بأنه في الأمور التي يكون المستفتي أعرف بها من المفتي، ككون الشيء ملكا له أو غير ملك، =

وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء، إلا أنه حاول التنبيه، على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، كما اصطلح عليه البعض، من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط **أو الجزئيات**،........

= وثانياً: بأنه أمر أن يعمل باجتهاده ودليله، وقد تقرر أنه يجب على المجتهد أن يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره، السادس: أن عمر رضي الله عنه كان صاحب إلهام، كما في الحديث، أجيب: بأن ثبوت هذه الكرامة له مسلم أما كون إلهامه حجة على الغير فممنوع؛ ولذا كان عمر رضي الله عنه يدعو إلى الكتاب والسنة والدليل الشرعي، لا إلى إلهامه، واستدل في كشف المنار على بطلان حجة الإلهام بوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١) فألزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان، فلو كان الإلهام حجة لما تحقق عجز الكفار؛ لأنه يمكنهم دعوى الإلهام، الثاني: أن الواقع في القلب قد يكون من الله كالوحي، وقد يكون من الشيطان؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٢١) أو من وسوسة النفس؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (ق: ١٦) ولا يمكن التمييز بينها، الثالث: قوله عليه السلام: "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" والتفسير بالرأي المستفاد من النظر والدليل جائز إجماعا، فعلم أن الرأي بلا استدلال مذموم.[النبراس: ٧٠، ٧١]

وكان الأولى: وجه الأولوية: أنه يحتمل أن يكون المعرفة مباينا للعلم أو أخص منه، وحينئذ لا يلزم أن يكون الإلهام سببا للعلم أيضا؛ لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام.(أحمد جند)

أو الجزئيات: فيه لف ونشر، ولهم في الفرق بين العلم والمعرفة أقوال: أحدها: أن العلم إدراك المركب، والمعرفة إدراك البسيط أي غير المركب، ووجه تسمية غير المركب بسيطا؛ لأنه في اللغة ضد القيد، ومنه سمي الوسيع بسيطا؛ لأنه كالذاهب في الأطرف، لا كالمقيد الملازم لمكان واحد، ولما كان أجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض سمي غير المركب بسيطا، وهذا الوجه من خواص الكتاب، ثانيها: أن العلم إدراك الكلي، والمعرفة إدراك الجزئي، وقد ينسب الأول إلى علماء العربية، والثاني إلى الحكماء، ثالثها: أن المعرفة إدراك مسبوق بالعدم، والعلم أعم، رابعها: قال الإمام الراغب الأصفهاني في "الذريعة": إن المعرفة إدراك الشيء بتدبر وتفكر، فهي أخص من العلم، ولا يجوز استعمالها في البديهيات، خامسها: قال صدر الشريعة: المعرفة إدراك الجزئيات من دليل، وهذا أخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل؛ ولذا قيل في تفسير الفقه: بأن معرفة النفس ما لها وما عليها، وهو محكي عن الإمام الأعظم رحمه الله أنه لا يشتمل علم المقلد، سادسها: قال الإمام أبو القاسم الحكيم السمرقندي: المعرفة إدراك الأشياء بصورها وسماتها، والعلم إدراكها بحقائقها، سابعها: أن العلم في تصديقات، والمعرفة في التصورات، ثامنها: أن المعرفة هو الإدراك الثاني من إدراكين تخلل بينهما عدم، كما إذا أدركت شيئا ثم نسيته ثم أدركته.[النبراس: ٧١، ٧٢]

إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له، ثم الظاهر أنه أراد (أي المصنف) أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا (وإن لم يكن المراد ذلك) فلا شك أنه قد **يحصل به العلم**، وقد ورد القول به في الخبر (الحديث النبوي)، نحو قوله عليه السلام: "ألهمني ربي"، وحكي عن كثير من السلف، **وأما خبر الواحد** العدل وتقليد المجتهد، **فقد يفيدان** الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، **فكأنه أراد** بالعلم ما لا يشملهما، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

إلا أن تخصيص: يريد أن ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا، لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له؛ إذ يكفي أن يقال: ليس من أسباب معرفة الشيء، بل لفظ الصحة قد يوهم خلاف المقصود، وهو أنه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحته، وأجيب بأن الصحة بمعنى الثبوت.[النبراس: ٧٢]

يحصل به العلم: أي لصاحب الإلهام وحده، فلا يصح قول المصنف رحمه الله: ليس من أسباب المعرفة، بل قد ذكر بعض الأكابر: أن العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالإلهام والكشف، وأما الاستدلال العقلي فضعيف، ولا يجد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة و ورود الشبهات، بخلاف الإلهام، وهؤلاء يميزون بين الخطرات الرحمانية والشيطانية بنور الباطن، وذكر بعضهم: أن بعض العلماء دخل على الإمام الرازي رحمه الله فوجده باكيا فسأله، فقال: أبكي على ضياع العمر في غير شيء، قال: كيف وأنت إمام الأئمة؟ قال: كنت أحكمت مسألة بالدلائل، وكنت كلما تذكرها أقمت على صحتها برهانا لا أشك فيه، وهذا منذ سنين كثيرة، ثم ظهر علي الآن، أنها باطله مع دلائلها، فأخاف أن يكون كل ما عندي من العلم كذلك.[النبراس: ٧٢]

وأما خبر الواحد: إشارة إلى دفع دخل مقدر، كأنه قيل: حصر الأسباب في الثلاثة في حيز المنع؛ إذ خبر الواحد العدل، وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم، مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة.[ملاّ أحمد:٦٨] **فقد يفيدان:** لف ونشر مرتب، أي خبر الواحد يفيد الظن، والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال، فإن المقلد قد يظهر له أن المجتهد الآخر أكثر علما وصوابا فيقلده، وقد يبلغ درجه الاجتهاد، فيجد دليلا على خلاف ما كان يعتقده، فيزول اعتقاده.[النبراس: ٧٣]

فكأنه أراد: لا يقال: إن تعريفه بقوله: صفة يتجلى بها المذكور ينافي هذه الإرادة؛ لأنه أعم من اليقينية، كما صرح به الشارح رحمه الله ثمه، حيث قال: فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية؛ لأنه رده ثانيا حيث قال: لكن =

[الكلام في حدوث العالم]

والعالم أي **ما سوى الله** تعالى **من الموجودات**، مما يعلم به الصانع، **يقال**: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، **وعالم النباتات**، وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛........................

بيان للموصول

= ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام، الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن، ولو قيل: إن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما لا يشملهما، قلنا: الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب، لكن قوله: ولكن ينبغي إلخ يدل ظاهرا على أن التعريف ناظر إلى العموم، وهذه الإرادة ليس مقطوعا به؛ ولهذا قال هنا: فكأنه. قوله: وإلا فلا وجه له ليس على ما لا ينبغي كما لا يخفى، والأولى أن يقال: لأن العلم عندهم مقابل للظن، وإطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة، فتدبر. [ملاّ أحمد: ٦٨]

والعالم: مشتق من العلم، وقد جاء فاعل -بالفتح- لما يفعل به، كالخاتم لما يختم به، والطابع لما يطبع به، فكذلك العالم لما يعلم به الشيء، ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه، أي المصنوعات؛ لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعا، ويطلق على مجموعها وعلى أجناسها ويجمع بالنظر إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال: زيد عالم؛ ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحد له من لفظه، وإن العوالم والعالمين جمع الجمع.[النبراس: ٧٣]

أي ما سوى الله: والموصول وإن كان يعم الأشخاص والأجناس والأنواع، لكن المراد هو الأجناس، بقرينة قوله بل يقال عالم الأجسام. [ملاّ أحمد: ٦٨] **من الموجودات:** لعل القول بوجود الأجناس، إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية، لا باعتبار أنفسها؛ إذ الوجود في الحقيقة ليس إلا للأشخاص، فإطلاق العالم على الأجناس، إنما هو باعتبار الأفراد المندرجة تحتها؛ ولذا قيل: إن العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة.[ملاّ أحمد: ٦٨]

يقال: فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجناس، فزيد ليس بعالم بل من العالم، وإلى أن العالم اسم للمقدار المشترك بينها، فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها؛ لا أنه اسم للكل، وإلا لما جمع.[الخيالي: ٥٤]

وعالم النباتات: جمع الأجسام والأعراض وأفرد البواقي، رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم، وفيه نكتة أخرى، كما لا يخفى. [ملاّ أحمد: ٦٩]

لأنها ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها، بجميع أجزائه من السماوات **وما فيها** والأرض **وما عليها**، محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، **خلافاً للفلاسفة** ....

لأنها ليست: وهذا مبني على مصطلح الأشاعرة، من أن العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو إمكان الانفكاك، فصفات الحق سبحانه لا عينه؛ لعدم اتحاد المفهوم، ولا غيره؛ لعدم إمكان الانفكاك، وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن، وكان الأحسن حمل قوله: ما سوى الله تعالى على المعنى اللغوي، وإخراج الصفات بقوله: مما يعلم به الصانع، كما فعله القوم.[النبراس: ٧٤] وما فيها: كالكواكب والملائكة والجنة والأرواح.
وما عليها: كالعناصر والمواليد، ولما كان المقصود من هذا الكلام واضحا، وهو تعميم الحكم على كل موجود علوي وسفلي، لم يدق التدقيق الفلسفي، بأن يقول السماوات وما عليها وفيها والأرض وما عليها وفيها تحتها، وأما المجردات فغير ثابتة عند المتكلمين، فلا حاجة إلى التعرض بها، وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السماوات، وإفراد الأرض نكات، منها: أن السماوات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق، والأرض طبقات متصلة متفقة الحقيقة، وقال الإمام النووي: جاء في مسافة ما بين الأرضين حديث، وليس بثابت، ومنها: أن جمع الأرض ثقيل وهو أرضون بفتحتين، ومنها: أن تعداد السماوات معلوم للخاصة والعامة بالنظر إلى الحركات المختلفة، بخلاف الأرض، فإنه إنما علم من جهة الشرع، وكانت العرب تستعمل السماوات جمعا، والأرض مفردا، ثم نزل القرآن بلغتهم، وهذا الوجه من خواص الكتاب.[النبراس: ٧٤]
خلافا للفلاسفة: لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات: المقدمة الأولى: زعم أرسطا طاليس وأتباعه أن الجسم مركب من جوهرين: أحدهما: الهيولى، وثانيهما: الصورة الحالة في الهيولى، وتسمى الصورة الجسمية، ودليلهم: أن الجسم متصل في ذاته ولا مفصل فيه، كما يشهد به الحس، فإذا عرض عليه الانفصال، فلا شك أن المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان، ضرورة أن الواحد غير الاثنين، ثم لا بد أن يكون شيء واحد مشتركا بين المقسم والقسمين، وباقيا في الحالين، وإلا لكان التقسيم إعداما للجسم بالكلية، وإيجادا للجسمين الآخرين من العدم، واللازم باطل بالضرورة، فهذا المشترك هو الهيولى، وذلك الأمر المنعدم بالانقسام هو الصورة، وإنما كان الهيولى جوهرا؛ لبقائها مع توارد الصور عليها، وإنما كانت محلا للصورة؛ لاتصافها بالوحدة الاتصالية، والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة، فللصورة اختصاص ناعت بالهيولى، وهو الحلول، المقدمة الثانية: قالوا الأجسام بعد اتفاقها في الحقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والآثار، كالنار للحرق والماء للبرد، فثبت أن في الجسم شيئا آخر هو =

حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم **العناصر** بموادها **وصورها**، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، ....

أي الصور الجسمية والنوعية

= مبدأ تلك الآثار، ويسمونه الصورة النوعية؛ لأن الأجسام تتنوع بها أنواعا، وهي جوهر عند قوم، وعرض عند آخرين، المقدمة الثالثة: الصورة الجسمية ماهية نوعية، هي الجوهر الممتد في الجهات، والوجود في كل جسم فرد منها، ونسبة تلك الأفراد إليها، كنسبة زيد وعمرو إلى الإنسان، والهيولى لا تنفك عن فرد من أفرادها، ويجوز توارد أفراد الصورة على هيولى واحدة، فإذا قسمنا الجسم إلى جسمين، انعدمت الصورة الجسمية، وحدثت جسميتان، والهيولى في الحالين واحدة، المقدمة الرابعة: الصورة النوعية ماهية بنسبة تحتها أنواع مختلفة الحقائق، كالصورة النوعية للنار، والصورة النوعية للماء، فنسبتها إلى النوعية المطلقة كنسبة الإنسان والفرس إلى الحيوان، المقدمة الخامسة: الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية أخرى، فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواء وبالعكس، والهيولى في الحالين واحدة، المقدمة السادسة: الشكل هيئة تعرض السطح والجسم، من إحاطة حد واحد أو حدود، فالحد الواحد المحيط بالسطح كما في الدائرة، وبالجسم كما في الكرة، والحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث، وبالجسم كما في السيف.[النبراس: ٧٤،٧٥]

العناصر: وهي أربعة بالاستقراء: النار والهواء والماء والأرض، جمع عنصر وهو الأصل، سميت عناصر؛ لأنها أصول المواليد الثلاثة، أعني الحيوان والنبات والجماد بزعمهم، ولا أرى مانعا عن ذلك من حيث الشرع.[النبراس: ٧٥]

وصورها: المشهور عن مذهب الحكماء، أن هيولى العناصر قديمة مشتركة بينها وأن صورها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع، أما قولهم: إن الجسمية قديمة بالنوع، فمعناه أن نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود أزلا وأبدا بوجود بعض أشخاصها عقب بعض؛ لأن هيولى العناصر لا تنفك عن شخص من نوع الجسمية، وأشخاص الجسمية تفنى وتحدث بالاتصال والانفصال، والحاصل: أن نوع الجسمية قديم وأشخاصها حادثة، وأما قولهم: إن صورها النوعية قديمة بالجنس، فمعناه أن جنس الصور النوعية مستمر الوجود أزلا وأبدا، بوجود نوع منها بعد نوع وتعاقب أنواعها، بحيث لا يخلو هيولى العناصر عن نوع من الصور النوعية، فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر، وأما قولهم: إن صورها النوعية ليست قديمة بالنوع؛ فلأن العناصر تنقلب بعضها ببعض، فيجوز أن يكون عنصر النار حادثا منقلبا عن الهواء، وهو حادثا منقلبا عن الماء، وهو عن التراب أو بالعكس، فيكون كل نوع من تلك الصور النوعية حادثا وجنسها قديما، هذا غاية توضيح مذهبهم. قوله لكن بالنوع: أي لكن صور العناصر قديمة بالنوع، وقد علمت أن مذهبهم قدم الجسمية=

نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه، **ثم أشار** إلى دليل حدوث العالم بقوله: إذ هو أي العالم، أعيان وأعراض؛ لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض، وكل منهما حادث؛ لما سنبين، **ولم يتعرض له** المصنف رحمه الله؛ لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل **دون الدلائل**، ....

= بالنوع، والنوعية بالجنس، فكلام الشارح يحتمل وجوها: أحدها: أنه أراد الصور الجسمية، الثاني: أنه أراد بالنوع النوع الإضافي، وهو يعم النوع والجنس، فعلى هذا يكون المراد بالصور: ما يعم الجسمية والنوعية الثالث أنه أراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي، ولكنه لم يرض بقولهم: الصورة النوعية قديمة بالجنس، أما أولا: فلأن جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه، وأما ثانيا: فلأن حدوث نوع من العناصر مشكل على قولهم بقدم المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الأربعة بإجماعهم، فإن قدم المواليد يستلزم أن يكون كل من نوع النار والهواء والماء والأرض قديما، وهذا يوجب أن تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس؛ لأن القدم بالجنس إنما يكون في أنواع حادثة متعاقبة. قوله بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ما، تفسيره على الوجه الأول: أن العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية، وعلى الثاني: أنها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية، ولا عن نوع من جنس النوعية، وعلى الثالث: أنها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية، ولا عن فرد من نوع النوعية، هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام.[النبراس: ٧٥]

نعم أطلقوا: جواب عن سؤال مقدر، تقرير السؤال: أنك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السماوات والعناصر، ونحن نجدهم يصرحون بأن ما سوى الله تعالى حادث، وحاصل الجواب: أنا سلمنا أنهم يصرحون بالحدوث، لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مناف للأزلية، وهو الاحتياج إلى الغير، وتفصيله: أنهم يقسمون كلا من القدم والحدوث إلى ذاتي وزماني، فالقدم الذاتي عدم الاحتياج إلى الغير، والقدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم، والحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير، والحدوث الزماني المسبوقية بالعدم، والعالم عندهم قديم بالزمان حادث بالذات، ومطلوبنا أنه حادث بالزمان.[النبراس: ٧٦]

ثم أشار: إنما قال أشار؛ لأن الدليل ليس مذكورا بتمامه؛ إذ الغرض الأصلي منه هو التقسيم، والإشارة إلى الأقسام.[ملاّ أحمد: ٧١] ولم يتعرض له: أي سكت عن ذكر الكبرى ودليلها. دون الدلائل: قيل: ينافي قوله ثم أشار إلى دليل حدوث العالم، أجيب بأن الإشارة غير الذكر.[النبراس: ٧٧]

فالأعيان ما أي **ممكن** يكون له قيام بذاته، **بقرينة** جعله من أقسام العالم، ومعنى **قيامه بذاته** عند المتكلمين: **أن يتحيز** بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض، فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي **محله الذي يقومه** ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه ....

ممكن: أراد الإمكان الخاص، وهو استواء الوجود والعدم، وإنما فسر الموصول بالممكن؛ لئلا يشمل التعريف الواجب تعالى.[النبراس: ٧٧] بقرينة: أي فسرنا الموصول بالممكن، بقرينة أن العين قسم من العالم، والعالم ممكن، فليس تفسيرا بعيدا يهجر مثله في التعريفات، ثم هذا مصطلح المتكلمين، وأما على اصطلاح الحكماء، فالعين هو الموجود في الخارج، ويقابله الذهني الموجود في الذهن.[النبراس: ٧٧] قيامه بذاته: أي قيام العين أو الممكن، قالوا: قيد القيام بالإضافة إلى الضمير، ولم يقل معنى القيام بالذات؛ لئلا يدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف.[النبراس: ٧٧]

أن يتحيز: التحيز في عرف المتكلمين قبول الإشارة الحسية، بأنه في هذا المكان أو في هذا الجهة، وأصله في اللغة: الاستقرار في المكان، من قولهم: حازه إذا أحاطه؛ لأن المكان محيط بالمتمكن، ومنه الحيّز -بالتشديد والكسر- على فعيل للمكان، اعترض على تعريف العين بأنه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض، كالسرير المركب من الخشب والشكل والقائم به، فإن تحيز المجموع ليس تابعا لتحيز غيره، ولا يسمى عينا، وأجيب أولاً: بالتزام أنه عين، فإنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيأة مخصوصة، من غير أن يكون الهيأة مقومة، فإنه أمر اعتباري غير موجود، فكيف يكون جزءا للموجود، وثانيا: بأن معنى التحيز بنفسه أن لا يكون عرض التحيز له بواسطة، وهذا المركب إنما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين، وثالثا: بأن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى الأعيان والأعراض، والسرير مركب من نوعين، فلا يكون مما نحن فيه.[النبراس: ٧٧] و[عبد الحكيم: ٥٤]

محله الذي يقومه: اعلم أنهم قالوا: إنه لو توقف وجود المحل على وجود الحال مثل الهيولى فإن وجوده يتوقف على وجود الصورة الجسمية المطلقة، يسمى المحل مادة والحال صورة، ولو توقف وجود الحال على وجود المحل، مثل وجود السواد فإنه يتوقف على وجود المحل، يسمى المحل محلا والحال عرضا، هذا على رأى الفلاسفة، وأما على رأي المتكلمين: فالموضوع والمحل واحد، والحال والعرض واحد.[النبراس: ٧٧] و(رومي)

هو وجوده في الموضوع؛ ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولهذا ينتقل عنه، **وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء** بذاته: استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً، سواء كان متحيزاً، كما في سواد الجسم أو لا، كما في صفات الباري عز اسمه.

والمجردات وهو أي ما له قيام بذاته من العالم، ....

هو وجوده: اعلم أنه قد اشتهر فيما بينهم، أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع، وفسره السيد الشريف في "شرح المواقف" بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية، والشارح رحمه الله فسره، بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به، بمعنى أنه ليس وجوده أمر آخر غير وجوده فيه وقيامه به، على ما يدل عليه قوله: بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولذا علل امتناع الانتقال به، ورده السيد السند: بأنه ليس بشيء؛ إذ يقال: وجد السواد في نفسه، فقام بالجسم، وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات، وأيضا إمكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لإمكان ثبوته لغيره؛ لأنه كثيرا ما يتحقق الأول دون الثاني، فإن البياض يمكن ثبوته في نفسه، مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد، وإذا كان الإمكانان متغايرين، فكيف يتحد الممكنات، أعني الثبوتين ويمكن الجواب: بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح، ومقصوده اتحادهما في الإشارة الحسية، فتأمل.[عبدالحكيم: ٥٥]

وعند الفلاسفة: عطف على قوله: ومعنى قيامه إلخ. معنى قيام الشيء: صفة لمحل، والضمير الأول له والثاني للشيء، وإنما وصف المحل بالتقويم إدخالا للصورة فإنها جوهر، ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغني عنها، فلو اكتفي على قوله عن محل: خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته، وإذا وصف المحل بالتقويم دخلت؛ لأن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى في تقومها، أي وجودها بل في تشكلها، ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات والأجسام، بخلاف تعريف المتكلمين، فإنه يخص الجواهر الفردة والأجسام، وليس ذلك لقصوره، بل إنهم قصدوا تعريف قيام الجوهر والجسم فقط.[النبراس: ٧٨]

والمجردات: هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة الحسية، فهي ليست بأجسام ولا في مكان، كالملائكة والنفوس الناطقة، وأنكر المتكلمون المجردات، وقالوا: كل ما سوى الله تعالى جسم، أو جزء لا يتجزى، أو عرض=

إما مركب من جزئين فصاعدا، **وهو الجسم**، وعند البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ (أي بعض الأشاعرة) **ليتحقق الأبعاد** الثلاثة، **أعني الطول** والعرض والعمق، **وعند البعض** من ثمانية أجزاء؛ ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة، وليس هذا نزاعاً لفظياً.......

= وإن الملائكة والنفوس أجسام، إن قلت: ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام؟ قلت: أراد كل من الفريقين تعريف الجوهر والعرض، أما المتكلمون: فاحترزوا عن تسمية الله تعالى جوهرا وصفاته أعراضا، وحصروا الممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بها، وسموا الأولين عينا والثالث عرضا، فقصدوا بالتعريف ما يشمل العين والعرض فقط، وأما الحكماء: فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهرا وصفاته أعراضا، وأثبتوا في الممكنات جواهر المجردات، فقصدوا بالتعريف ما يشمل الكل.[النبراس:٧٨] **وهو الجسم:** هذا مذهب جمهور الأشاعرة، فأقل الجسم جزءان عندهم، و لا واسطة بين الجزء والجسم.[النبراس: ٧٨]

ليتحقق الأبعاد: على سبيل الفرض، بأن يوضع جزء أولاً، ثم يوضع بجنبه جزء آخر متصل فيحصل الطول، فلو وضع جزء آخر بجنب أحد الجزئين الموضوعين أولا متصلا به، يحصل العرض في جانب واحد من الخط، وهذا الجزء الموضوع ثالثا لو فرض فوق ما وضع متصلا به، يحصل العمق به أيضا، فالجزء الموضوع ثالثا لما كان موجبا للعرض باعتبار، وموجبا للعمق باعتبار آخر، اعتبر محصلا للعرض والعمق كليهما.(مجد الدين)

أعني الطول: ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف، أعني الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة، بل المعنى الأعم، وهو البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا؛ لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء، إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى، بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما، فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية، فالامتداد المفروض أولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق.[عبد الحكيم على الخيالي: ٥٥]

وعند البعض: وهو أبو علي الجبائي المعتزلي، قال: لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم، ولا بد في الجسم من سطحين جوهرين، ثم أقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم أربعة أجزاء، فأقل الجسم من ثمانية أجزاء، فيوضع جزء بجنب جزء، ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب، وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له، فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم، ثم يوضع أربعة أجزاء على هذه الأربعة، فيحصل بعد متقاطع لكل من البعدين على قوائم، ومعنى الزوايا القائمة: أنه إذا قام خط على خط عمود عليه لا ميل له على أحد الطرفين أصلا، حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان، يقال: لكل منهما قائمة، فإن كان مائلا إلى أحد الطرفين كان إحدى الزاويتين صغرى وتسمى المادة والأخرى كبرى تسمى المنفرجة.[النبراس: ٧٩] و[رمضان آفندي: ٧٢]

راجعا **إلى الاصطلاح**، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، **بل هو نزاع** في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه، هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟ احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زِيْد عليه جزء واحد: **إنه أجسم** من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية، لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، **وفيه نظر**؛ لأنه أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم، فهو جسيم وجسام بالضم. **والكلام في الجسم** الذي

إلى الاصطلاح: بأن يصطلح البعض على أن أقل الجسم جزءان، وبعضهم على أنها ثمانية.[النبراس: ٧٩]

بل هو نزاع: فعلى هذا يكون النزاع معنويا لائقا بأن يبحث عنه في علم المعقول، واعترض عليه: بأن حاصل النزاع حينئذ أن لفظ الجسم على أي مركب يطلق، ولا شك في أنه نزاع لفظي، وأجيب: بأن النزاع اللفظي على نوعين: أحدهما: ما يرجع إلى الاصطلاح، كقول النحاة: الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. وقول المنطقيين: الكلمة لفظ دل على معنى مقترن بزمان، ولا طائل في هذا النزاع، ثانيهما: ما يرجع إلى العرف واللغة، كخلافهم في أن الصحابي من صحب النبي ﷺ ساعة أو مدة صالحة، وهذا نزاع مفيد، ربما يقع في مباحث المعقول، ومنه نزاعه في الجسم، فالشارح إنما نفى كونه لفظيا راجعا إلى الاصطلاح، بقي ههنا بحثان: وهو أن بعض المحشين حاول التطبيق بين كلامي المواقف والشرح، فقال: أثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني، ونفى الشارح النزاع بالمعنى الأول، وعندي فيه نظر؛ لأن كلام المواقف صريح في أنه غير نافع، وكلام الشارح ناظر إلى أنه مفيد، إلا أن يقال: مراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الجدوى.[النبراس: ٧٩،٨٠]

إنه أجسم: إن قلت: هذا مجرد فرض؛ لأنه إذا كان جسمان متساويين، إلا أن أحدهما يزيد على الآخر، بجزء واحد لم يستطع أحد من الحكماء أن يعرف زيادته ببصر ولا كيل ولا وزن، فضلا عن أهل العرف واللغة، قلت: المعنى أنهم لو اطلعوا على كونه أزيد لحكموا بأنه أجسم؛ لما علم من عادتهم، والمعنى: أنا لو فرضنا جسمين كذلك لحكموا بأنه أجسم.[النبراس: ٨٠] وفيه نظر: حاصل النظر: أنه ليس معنى قولهم هذا أجسم من الآخر: أنه أزيد في الجسمية كما زعم المحتجون، بل معناه أنه أزيد في الجسامة.[النبراس: ٨٠]

والكلام في الجسم: فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة؛ لأنه ليس الجسم إلا اسما، وفي نظره بحث؛ لأن الجسم مأخوذ من الجسامة، والمعاني اللغوية تكون مرعية في الألفاظ المنقولة، فالاحتجاج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية، يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو أرجح.[عصام: ١١٥]

هو اسم لا صفة، أو غير مركب **كالجوهر** يعني العين الذي لا يقبل الانقسام، **لا فعلاً** ولا وهماً ولا فرضاً، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ولم يقل: وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع، بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال **الهيولى** والصورة، **والعقل**........................

كالجوهر: هذا مصطلح بعض المتكلمين، والشائع في كتب الحكمة والكلام هو إطلاق الجوهر على الممكن القائم بنفسه، سواء كانت جسما أو جزء لا يتجزأ، وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء إلا مقيدا بالفرد، وزعم بعض المحشين: أن المصنف رحمه الله ذكر العام وأراد الخاص، بقرينة المقابلة.[النبراس: ٨٠]

لا فعلاً: أي لا ينفك بعض أجزائه عن بعضها انفكاكا حاصلا في الخارج، والفعل هنا: ما يقابل القوة. قوله: "ولا وهما ولا فرضا" قال العلامة الشيرازي في المحاكمات: "الحق أنه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية". فالمراد بهما تميز طرف عن طرف، بأن هذا غير ذلك، وإنما جمع بينهما للمبالغة، وقيل: فرق بينهما وهو أن الوهم يقف في القسمة دون العقل، بمعنى أن العقل يقدر على تقسيم بعد تقسيمه إلى غير نهاية، أي لا ينتهي إلى حد يجب وقوفه عنده، بخلاف الوهم؛ لأن الوهم قوة جسمانية، ولا شيء من القوة الجسمانية يقدر على الأفعال الغير المتناهية، وأما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل، فالعقل قاصر عنه كالوهم؛ ولذا لم يفرق البعض بينهما.[النبراس: ٨٠] و[رمضان آفندي: ٧٣،٧٤]

الهيولى: -بتخفيف الياء وتشديدها- قيل: مشتق من الهيئة الأولى، وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشيء، فالخشب هيولى للسرير، ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المخصوص؛ لأنه كالأصل للأجسام، يقولون: هو جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون ما حل فيه وهو الصورة، والصورة جوهر بسيط لا وجود لمحلها دونه، ثم الظاهر أن الهيولى لفظ يوناني، ومعناه الأصل والمادة، ويحتمل أن يكون لفظا عربيا، فحينئذ إطلاقها على المادة؛ لمناسبة أن الهيولى في العربي هو القطن، وهو كما يوجد في الأنواع المختلفة من الثوب، كذلك المادة يوجد في الأجسام، فناسب إطلاقها على ذلك بهذه المناسبة، والصحيح: أنها مشتقة من الهيل -بالفتح- بمعنى الصب والتفريق، ومنه الهيول على وزن صبور، للهباء الذي يرى متفرقا؛ ولهذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الأجسام هباء، وذلك لتفرقه في الأجسام، [النبراس: ٨١] و(بعض الحواشي)

والعقل: زعم الفلاسفة أن العقل جوهر مجرد عن المادة، متوسطة بين الخالق سبحانه ومخلوقاته في إفاضة الوجود =

والنفوس المجردة ليتم ذلك، وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو **من الهيولى** والصورة، وأقوى أدلة إثبات الجزء: ....

= عليها، والعقول عندهم عشرة، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك ولا يحد العقل جانب الكثرة، وزعموا أنها الملائكة بلسان أهل الشرع. [النبراس: ٨١]

والنفوس المجردة: النفس هي الروح في العرف العام والشرع، وللعقلاء في الروح الإنساني مذاهب: فجماعة من أعاظم أهل الإسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين أن علم الروح مختص بخالقه تقدس، وبعضهم على أن الروح جسم لطيف سار في البدن، كسريان الماء في الورد، وأما الحكماء فقالوا: الروح الإنساني جوهر مجرد عن المادة، تتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه، بل كتصرف الأمير في مدائن ملكه بلا دخول فيها، وطابقهم على ذلك الإمام الغزالي والقاضي أبو زيد الدبوسي الحنفي وبعض الصوفية، وإنما قيد الشارح النفوس بالمجردة؛ لأن النفس تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء: أحدها: النفس النباتية، وهي القوة المدبرة للنبات في اغتذائه ونموه، ثانيها: النفس الحيوانية، وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته، ثالثها: النفس الحيوانية الإنسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم، رابعها: النفس الفلكية المنطبعة، أي الحالة في جسم الفلك، وهي للفلك كقوة الخيال لنا، وخامسها: النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك، كتعلق النفس الإنسانية ببدنه، والنفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة. [النبراس: ٨١]

ليتم ذلك: أي انحصار غير المركب في الجوهر الفرد، واعترض عليه بأنه يلزم قصور الدليل عن المدعى؛ لأن المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى، والدليل إنما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما، أجيب: بأن المطلوب هو حدوث ما ثبت وجوده من العالم، وهو منحصر في هذه الثلاث، وأما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها، ثم اعلم أن بعض المتكلمين استدل على إبطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة، أما أدلة إبطال الهيولى: فمنها: أن الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعقله تعقلهما، واللازم باطل؛ لأنا لا نتعقلها إلا بالبرهان، ومنها: أن الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزء من الجسم المتحيز، وإن كانت متحيزة فإما بالاستقلال فجسم، وإما بلا استقلال فهي صفة حالة في الصورة تابعة لها في التحيز، فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا، وأما أدلة بطلان المجردات: فانتظرها في آخر المبحث. [النبراس: ٨١، ٨٢]

من الهيولى: لا من الجواهر الفردة، كما ذهب إليه المتكلمون، وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه، وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه آخرون بالصورة، وليس حالا في الهيولى، بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى. [النبراس: ٨٢]

أنه **لو وضعت كرة** حقيقية، **على سطح** حقيقي، لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو ماسته بجزأين لكان فيها **خط بالفعل**، فلم تكن كرةً حقيقيةً،..........

احتراز عن الكرة الحسية

في سطحها

لو وضعت كرة: الكرة - بضم الكاف وفتح الراء المخففة- في اللغة: الجسم المستدير الذي يضرب بالصولجان، ويلعب به، والجمع: كرى وكرات - بالضم- فيهما، وفي الاصطلاح: جسم مستدير بوضع واحد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح المحيط بذلك الجسم، ويسمى تلك النقطة مركزها، وهذه الخطوط أنصاف القطر، وبعبارة أخرى: جسم لا يوجد له نهاية في الوضع، وبعبارة أخرى: جسم لا يوجد فيه خط بالفعل، وبعبارة أخرى: جسم لا يمكن أن يوجد في سطحه خط مستقيم، ثم أقرب التعريفات إلى ماهية الكرة هو الأول، والأربعة الباقية من لوازم التعريف الأول.[النبراس: ٨٢]

على سطح: السطح: هو المقدار المنقسم طولا وعرضا لا عمقا ويحيط بالأجسام، والمراد ههنا هو السطح المستوي، وهو الذي يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه بأي وضع كانت، ثم إن المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة، وإن اعترف بعضهم بالسطح المستوي، فالدليل إلزامي؛ لأن الفلاسفة يقولون بوجودهما.[النبراس: ٨٣]

خط بالفعل: أي مستقيم لانطباق سطحها على السطح المستوي، وقد برهن على أنه لا يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة، وتفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح، بل بيان للواقع؛ إذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزأين أو أكثر وجود الخط المستقيم، ضرورة أن ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح، فيكون مستقيما لاستقامته، وإن كان وجود مطلق الخط بالفعل، سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم؛ لأن وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع، وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية؛ لأنه طرف ونهاية عارضة له، والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع؛ لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية، وإن كان متناهيا في المقدار، بمعنى أنه يمكن أن يفرض بقدر محدود، فما قيل: إن وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء، وإنما قال بالفعل؛ لأن الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم، بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة، وإنما قال عندهم؛ لأن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية، فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض، ولا يخفى أنه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح، وإلا لكان فيها خط بالفعل إلخ، فإن وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية، اللهم إلا أن يكون بيانا للواقع، وإنه إنما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله: "على سطح حقيقي" مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل، =

وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية، (أي الأدلة)
لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، **وذلك إنما يتصور** في المتناهي، والثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا **لما قبل الافتراق** فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ **لأن الجزء** الذي تنازعنا فيه................

= والظاهر من عبارته: أن المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا، سواء كان مستويا أو غير مستو، فحاصل الاستدلال: أنه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي، لم يكن المماسة إلا بجزء غير منقسم؛ لأنها لو كانت بجزأين لكان في الكرة خط بالفعل، إما مستقيم إن وضع على السطح المستوي، أو غير مستقيم إن وضع على غير المستوي، فلم يكن الكرة حقيقية؛ لأن وجود الخط بالفعل ينافي الكرة عندهم على ما زعموا، فتدبره واحفظه.[النبراس: ٨٣، عبد الحكيم على الخيالي: ٥٦]

وذلك إنما يتصور: فإنه لا يجوز أن يقال: غير المتناهي أكثر من غير المتناهي، واعترض عليه: أما أولا: فلأن كلاً من معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناه، مع أن المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدوراته، وأما ثانيا: فلأن مراتب الأعداد مبتدأة من الواحد غير متناهية، وكذا مبتدأة من العشرة، والسلسلتان غير متناهيتين، مع أن الأولى أكثر بعشرة، وأيضا آحاد العدد أكثر من عشراتها، وعشراتها أكثر من مآتها، مع أن الكل غير متناه، وأجيب بوجهين: أحدهما: أن المراد هو أن القلة والكثرة في الأمور الموجودة، إنما يتصور في المتناهي، أما المعلومات والمقدورات، فالموجود منها متناه، ومعنى عدم تناهيها: أنها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه، وأما الأعداد فوهمية، ودفع بأن الحكماء لا يقولون بوجود أجزاء غير متناهية، بل دعواهم أن القسمة ممكنة لا تقف إلى حد، ثانيهما: أن المدعى: هو أن الكثرة والقلة لا تظهر عند الحس، إلا في المتناهي، وأما في غير المتناهي: فإنما تدرك بالعقل لا بالحس، لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس، فالكثرة والقلة محسوسة، فثبت متناهي؛ إذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الأجزاء، لم يدرك الحس الفرق بينهما.[النبراس: ٨٤] **لما قبل الافتراق:** لأن ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه، لكنا نجد الأجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام.[النبراس: ٨٤] **لأن الجزء:** علة لمحذوف وهو قولك: فالمطلوب ثابت.

إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه؛ دفعا للعجز، وإن لم يمكن **ثبت المدعى**، والكل ضعيف، أما الأول: فلأنه إنما يدل على ثبوت **النقطة**، **وهو لا يستلزم** ثبوت الجزء؛ **لأن حلولها** في المحل ليس الحلول السرياني، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل، وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، ....

إن أمكن افتراقه: مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم. لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز: وهذا خلف؛ لأن المفروض أن القادر سبحانه أخرج كل انقسام ممكن في الجسم، من القوة إلى الفعل.[النبراس: ٨٤] ثبت المدعى: إذ لا معنى للجزء إلا ما لا يمكن افتراقه، واعترض عليه بأنه إن أريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى، وهو عدم الافتراق فعلا ووهما وفرضا، وإن أريد أعم لم يثبت الشرطية الأولى، وأقول: المراد هو الافتراق بالفعل، وكل ما قسمه الوهم والفرض، فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل، وأما عدم استلزام قسمة الوهم والفرض قسمة الفعل، فإنما هو بالنسبة إلى القوى البشرية.[النبراس: ٨٤]

النقطة: هي عرض غير منقسم قابل للإشارة الحسية، والمشهور: أنها طرف الخط، ولكنه ليس بكلي، كنقطة رأس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة، فإنها نقاط موجودة بلا خط، والحكماء يعترفون بثبوت النقطة، والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية والجوهرية، ثم إنما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء؛ لزعمهم أن التماس إنما هو بالأعراض الحالة في الجسم، وهي النقاط والخطوط والسطوح لا بالجواهر.[النبراس: ٨٤]

وهو لا يستلزم: دفع لما قاله المتكلمون من أن ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء، مستدلين بأنها عرض، فلا بد من أن يكون لها محل، ولا يجوز أن يكون محلها منقسما، وإلا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها، ثم إن كان محلها جوهرا ثبت الجزء، وإن كان عرضا فلهذا العرض محل غير منقسم، ولا بد من الانتهاء إلى جوهر لا ينقسم؛ دفعا للتسلسل وهو الجزء.[النبراس: ٨٤]

لأن حلولها: حلول الشيء في آخر: هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر، وهو قسمان: أحدهما: سرياني، وهو أن يكون الحال ساريا في المحل بتمامه، حيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، كالبياض في اللبن، وثانيهما: طرياني، وهو أن يكون الحال طرفا للمحل، كالسطح للجسم، وحلول النقطة في محلها من هذا القسم، سواء كان حلولها في خط أو سطح أو جسم، ثم إن انقسام الحال بانقسام المحل، إنما يجب في السرياني، أما الطرياني: فيجوز فيه أن يكون المحل منقسما، والحال غير منقسم، فعدم انقسام الحلول =

وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، **وإنما العظم والصغر** باعتبار المقدار القائم به، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها، والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء، وأما أدلة النفي أيضاً **فلا تخلو** أي أدلة الفلاسفة
عن ضعف؛ ....

لا يوجب عدم انقسام محلها، وأجيب بأن تماس الجسمين بجوهرهما ضروري، وإلا لزم أن لا يكون شيء من الأجسام ملموسا لنا، وهذه سفسطة، وعندنا وجه آخر من الجواب، وهو: أن الحلول الطرياني غير معقول؛ لأنا نفرض نقطة هي طرف خط، ثم نقسم الخط نصفين، ونفرض انعدام نصفه الآخر بتغير محله مثلا، فنجد النقطة بحالها لم تتغير، فعلم أنه لا مدخل لهذا النصف المنعدم في كونه مقوما للنقطة، ثم نقسم النصف الباقي كذلك، وهكذا نصف النصف، فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا إلى نهاية من غير تغير في النقطة، فعلم أن ما يتقوم به النقطة ليس إلا محلا غير منقسم؛ وذلك لأن مقدارا من الخط فرضته مقوما للنقطة، أمكن انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة، ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المتقوم، وهكذا الحال في الخط إذا قسمنا السطح على موازاته، وفي السطح إذا قسمنا الجسم على موازاته، وإنك إذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت أنه حق.[النبراس: ٨٤،٨٥]

وأنها غير متناهية: فإن هذا هو مذهب النظام المعتزلي. وإنما العظم والصغر: جواب عن حديث الخردلة، وملخصه: أن عظم الجبل وصغر الخردلة، ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل، بل للمقدار العارض للجسم؛ وذلك لأن الجسم يتخلخل ويتكاثف، كما ترى في الجمد يذوب فيكثر مقداره، والماء ينجمد فيصغر مقداره، مع أنه لم يزد جزء ولا ينقص جزء، قوله والافتراق ممكن لا إلى نهاية: جواب عن حديث القدرة، وملخصه: أن قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات في الجسم، إنما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية، لكن لا نهاية لها، فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات غير متناهية، فلا يلزم الجزء، وأجيب: بأن الافتراقات كلها ممكنه. والله سبحانه قادر على كل ممكن، فله أن يوجدها كلها.[النبراس: ٨٥]

فلا تخلو عن ضعف: قيل: فيه إشارة إلى أن ضعف أدلة النفي أقل، وهي كثيرة، منها: أن يمين الجزء غير يساره بالضرورة، ومنها: إذا ركبنا صفحة من الأجزاء فالوجه المضيء بالشمس منها غير الوجه المظلم، ومنها: إذا وضعنا جزءا على ملتقى جزئين انقسم، ومنها: جزء يوضع بين جزئين أو جسمين، فإن لم يحجبهما لزم التداخل ولم يحصل من الأجزاء حجم، وإن حجبهما ماس كل واحد منهما فانقسم.[النبراس: ٨٥]

ولهذا مال الإمام الرازي رحمه الله في هذه المسألة **إلى التوقف**، فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة،
أي في باب عقائد الإسلام — أي مسائلهم المخالفة للشرع
مثل: إثبات الهيولى، والصورة المؤدي **إلى قدم العالم**، ونفي حشر الأجساد،

إلى التوقف: بل ذهب بعض الأئمة إلى نفي الجزء، كالإمام الغزالي رحمه الله، واختار القاضي البيضاوي رحمه الله منع القسمة بالفعل، وجواز القسمة بالوهم، وقال: أدلة المتكلمين توجب الأول والفلاسفة الثاني.[النبراس: ٨٦]

مثل إثبات الهيولى: فإن برهانه موقوف على أن الجسم متصل واحد في نفسه، وأما أصحاب الجزء فيقولون: إن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس، وليس اجتماع الأجزاء للاتصال؛ بل لأن القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق.[النبراس: ٨٦]

إلى قدم العالم: وذلك لأن الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى، وتقريره متوقف على مقدمات: الأولى: أن الإمكان صفة وجودية؛ لأنها تقابل الامتناع وهو عدمي، الثانية: أن الصفة الوجودية لا تقوم إلا بموجود بالضرورة، الثالثة: الحادث قبل حدوثه ممكن، وإلا لكان واجبا أو ممتنعا، هذا خلف، الرابعة: كل حادث فهو مسبوق بمادة؛ لأنه قبل الحدوث ممكن، والإمكان عرض موجود لا بد له من محل موجود، وهو المادة، وبعد هذه المقدمات قالوا: لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقة بهيولى أخرى، وننقل الكلام إلى الهيولى الثانية، فيلزم تسلسل الهيولات، والتسلسل محال فالهيولى قديمة، وهي لا تنفك عن الصورة، ومجموع الهيولى والصورة جسم، فيلزم قدم الأجسام، وأجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة: منها: أن الهيولى باطل لثبوت الجزء، ومنها: أن الإمكان أمر اعتباري لا وجود له؛ إذ لو كان موجودا فهو إما واجب أو ممكن، ويلزم على الأول أن يكون موصوفه أولى بالوجوب، وعلى الثاني التسلسل إذا نقلنا الكلام إلى إمكان الإمكان، وهلم جرا. قوله: ونفي حشر الأجساد: استدل منكروا الحشر بوجوه: أحدها: أن العالم قديم لقدم الهيولى، وكل قديم ممتنع العدم لما سيذكره الشارح رحمه الله في بحث حدوث العالم، وإذا امتنع خراب هذا العالم لم يكن الحشر؛ لأنه بعد فناء الدنيا، ثانيها: أن العالم قديم لقدم الهيولى، فالأشخاص الموجودة في الماضي من نوع الإنسان، وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها إلا في مكان غير متناه وقد ثبت أن الأبعاد متناهية فالحشر محال، وأجيب عن الوجهين: بأنا لا نسلم أن الهيولى موجودة لبطلان الجزء، ثالثها: أن الأبدان إذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام، وكل ما انعدم فإعادته محال، فإعادة الأبدان بأعيانها محال، وأجيب بأن ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا، ونحن لا نقول به، بل نقول: الجسم مركب من أجزاء مجتمعة بأمر الله سبحانه من غير اتصال، وإعادة الأبدان: هي جمع أجزائها المتفرقة.[النبراس: ٨٦،٨٧]

وكثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات ....

وكثير من أصول الهندسة: عطف على كثير، وأكثر إطلاق الفلسفة إنما هو على الحكمة الطبعية والإلهية، ويجوز أن يعطف على إثبات الهيولى، والهندسة: - بالفتح- معرب اندازه، وهو بالفارسية المقدار، سمي به العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد، ومن أعظم فضلاء هذه الصناعة أرشميدس، ومالاناوس، وإقليدس، وإنما كان إثبات الجزء مبطلا لأصول الهندسة؛ لأن أكثر مسائلها موقوفة على إثبات الدائرة، وحجتهم على ثبوتها أنا نفرض خطا يتحرك مع ثبات أحد طرفيه فيرتسم الدائرة، وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت الجزء؛ لأن الخط يكون مركبا من جواهر فردة، فيكون جزء منه ثابتا، ويدور بقية الخط حوله، فيكون على جنوب الجزء تارة، وعلى شماله تارة، وعلى غربية تارة، وعلى شرقية تارة، فيكون الخط في الأحوال الأربع مماسا للجوهر في أربعة مواضع، فيلزم انقسامه، وإذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الخط، ولم يثبت الدائرة، ومن ههنا ظهر أن البراهين الهندسية التي أقامها الفلاسفة على إبطال الجزء فاسدة؛ لأن صحتها موقوفة على إبطال الجزء فيلزم الدور. قوله المبتنى عليها دوام حركات السماوات إلخ: الظاهر أنه صفة لكثير من الأصول، وأورد عليه بأنه ليس شيء من أدلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شيء من الأصول الهندسية، وكذا أدلة امتناع الخرق والالتئام، وتكلف بعضهم في الجواب، بأنه صفة بعد صفة لقوله وإثبات الهيولى، وعلى هذا ينبغي أن يعطف قوله وكثير من الأصول الهندسية، على قوله قدم العالم؛ لئلا يتخلل فاصل مخل بين الموصوف والصفة، ثم إن كون دوام الحركة مبنيا على الهيولى يتوقف على مقدمات: الأولى: أنهم زعموا أن الزمان شيء يقبل القسمة والزيادة والنقصان، فهو كم لأمر غير مجتمع الأجزاء، وهو الحركة بالاستقراء، فثبت أن الزمان كم الحركة أي مقدارها، الثانية: أن الزمان لا ينقطع، ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متأخرا عن وجوده، وهذا التأخير لا يتصور إلا بالزمان، فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه، وهذا محال فانقطاعه ممنوع؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، الثالثة: أن الزمان مقدار للحركة المستديرة؛ إذ لو كان مقدار للمستقيمة، فلا يخلو إما أن تذهب الحركة إلى غير النهاية، فيلزم بعد غير متناه وهو محال، أو تنقطع فيلزم انقطاع الزمان وهو محال، أو ترجع فتنعطف، ويلزمها أيضا انقطاع الزمان؛ لأن المتحرك بالحركة المستقيمة، إذا عرض له رجوع على المسافة الأولى، أو انعطاف إلى جهة أخرى، كان له بين الحركتين سكون؛ وذلك لأن الوصول إلى غاية المسافة يقع في آن، وكذا الانفصال عنه يكون في آن، فلو تتابع آنان لزم أن يكون معروضهما من الحركة غير منقسمين، وكذلك المسافة التي يقع فيها الحركة، فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزأ وهو محال، بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة، فثبت أن بين الحركتين سكونا، وإذا ثبت أن الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة منقطعة، ثبت أنه =

وامتناع الخرق والالتئام عليها. والعرض ما لا يقوم بذاته، بل بغيره بأن يكون تابعاً له
كما وهو مذهب أهل السنة
في التحيز، أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق،................
كما هو مذهب الفلاسفة

= مقدار حركة مستديرة دائمة، وهي حركة الفلك الأعظم، ثم عمموا الحكم في سائر الأفلاك استحسانا، ولنا في إبطال هذا الدليل وجوه كثيرة: منها: أن الجزء ثابت، والهيولى والصورة باطلتان، وإنما كان دوام حركة السماوات مخالفا للشرع؛ لأنه يستلزم قدمها وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق.[النبراس: ٨٧]

وامتناع الخرق: ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه يجوز انخراق السموات، كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصرحة؛ كقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (الانفطار:١)،﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ (الانشقاق:١). وزعم الفلاسفة أنه محال واستدلوا عليه بوجوه: منها: أن الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان، فلو انفطرت السماء لزم انقطاع الحركة فانقطع الزمان، فبطلان الخرق أيضا متفرع بالواسطة على إبطال الجزء وإثبات الهيولى، ثم لايخفى أن ذكر الالتئام استطرادي، ووجه اقترانه بالخرق في الذكر: أنه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم: الأفلاك ساكنة والكواكب تسير فيها، فينخرق الأفلاك قدامها وتلتئم خلفها، ويقول قوم: إن هذا الخرق والالتئام باطل، ثم اعلم أن عندنا وجها آخر في توجيه كلام الشارح رحمه الله، وهو أن قوله: المبني صفة لكثير من الأصول كما هو الظاهر، والمراد بالأصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستدارة، فهذا وإن كان من مسائل الإلهي والطبعي، لكنها من الأصول الموضوعة في الهندسة، والأصول الموضوعة قضايا يذكر في مبادي الهندسة؛ لتوقف البراهين على تسليمها، طبعية كانت أو إلهية، وتقريره: أنهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك، بأنه كرة وجميع الأوضاع بالنسبة إلى الكرة متساوية، فثباته على وجه يكون ترجيحا بلا مرجح، ثم يستدلون على امتناع الخرق، بأن دوام حركتها المستديرة يدل على أن فيها مبدأ ميل مستدير، فلو انخرقت لزم في أجزائها حركة مستقيمة، فيجتمع في الفلك ميلان متضادان وهو محال.

ولا يخفى أن إثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج إلى دليل، وقد استدلوا عليه، بأنا إذا فرضنا دائرة تتحرك على قطر من أقطارها، ثبت الكرة والحركة، وقد تقدم أن إثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوهر الفرد، وكذا لا يثبت الحركة المستديرة؛ لتوقفها على ثبوت المحور والقطبين، وذا محال على تقدير الجزء؛ للزوم انقسامه، فإن ثبت الجوهر الفرد لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق، فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام، فإن هذا التوضيح لا تجده في غير كلامنا، وترى المتعلمين بل المعلمين لا يغوصون كنه هذا المقام، والله الموفق.[النبراس: ٨٨]

لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم، فإن ذلك **إنما هو في بعض** الأعراض، ويحدث في الأجسام والجواهر، **قيل**: هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى، وقيل: لا بل هو بيان حكمه، كالألوان، وأصولها (مبتدأ): قيل (اعتراض): **السواد** (خبر) **والبياض**، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضا، والبواقي بالتركيب. **والأكوان وهي الاجتماع** والافتراق والحركة والسكون،..............................

إنما هو في بعض إلخ: وهي الأعراض النسبية كالأخوة، فإنها لا تعقل إلا مع تعقل الأخوين.[النبراس: ٨٨]

قيل: إنما قال: قيل؛ لعدم دخول صفات الله تعالى في الجنس المعبر عنه في التعريف بكلمة ما؛ لأنها عبارة عن الممكن، وكل ممكن حادث عندنا، وصفات الله تعالى قديمة.(بحر آبادي)

السواد والبياض: قالوا: وجميع الألوان مركب منهما، فإذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب، فإن وقع عليهما ضوء متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها، وكما في الدخان الذي خالطه النار فصار شعلة حمراء، مع أن النار شفافة، وإن غلب السواد على الضوء حصل الظلمة، وإن كان بالعكس حدث الصفرة، وإن خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة، وإن خالط الخضرة بياض فالزنجاري، وإن خالطها سواد فلون الكراث، وإن خالط الكراثي حمرة فلون النيل، وإن خالط النيلي حمرة فلون الأرجوان. وقوله: قيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا أي مع السواد والبياض، فالأصول خمسة، وينسب هذا القول إلى المعتزلة. قوله والبواقي بالتركيب: متعلق بالقولين جميعا، واستدل القائلون بأنا نركب هذه الألوان، فتحدث ألوان أخر. قوله وقال قوم: جمع الألوان أصول أي لا يتوقف وجودها على التركيب وإن حصل بعضها بصناعة التركيب، وذهب المحققون إلى هذا، ولكل ظنون لا دليل عليها، فالتوقف أحسن، ومما يجب أن يعلم أنه كثيرا ما يتعارض في أمثال هذه المباحث أقوال الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة، ولا يتوقف عليها أمر شرعي لا نفيا ولا إثباتا، وإنما يقع بحثها في علم الكلام؛ لأن الكلام يجر إلى الكلام، ولا بأس في أمثالها باختيار أحد الأقوال، على حسب قوة دليله وإن كان لغير الأشاعرة، فاحفظه.[النبراس: ٩٠]

والأكوان: جمع الكون وهو الحصول في المكان، والحكماء يسمونه الأين. وهي الاجتماع: قسم المتكلمون الكون على أربعة أقسام: الاجتماع: وهو كون جوهرين بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث. والافتراق: وهو كونهما بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، والحركة: وهي الحصول في المكان مسبوقا بحصوله في مكان آخر، والسكون: وهو حصوله في المكان مسبوقا بحصوله فيه، وقال الفلاسفة: عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فهو عدم ملكة عندهم، وموجود عند المتكلمين، والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شيء من المذهبين، =

والطعوم، وأنواعها **تسعة:** وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى، والروائح وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، **والأظهر** أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام، وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، **والأعيان أجسام** وجواهر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها **بالمشاهدة،** كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم، كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر، ......

(أي عروضه)

= ثم قال المحققون: الكون حقيقة واحدة، وتمايز الأقسام الأربعة إنما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج؛ ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة إلى جوهر، وافتراقا بالنسبة إلى آخر.[النبراس: ٩٠]

تسعة: أي البسيطة أي أصول أنواعها، بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لا تحصى: المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر، والحراقة بالفارسية تيزي كما في الفلفل، والملوحة بالفارسية شوري كما في الملح، والعفوصة بالفارسية كلوكري كما في العفص، والحموضة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستكي كما في البسر، والدسومة بالفارسية چربي كما في السمن والزبد، والتفاهة في اللغة عدم الطعم، وفي الاصطلاح: طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة، كما في الخبز.[النبراس: ٩٠]

والأظهر: ذكر في "شرح التجريد": أن الأعراض المحسوسة لا يحتاج إلى أكثر من جوهر، بمعنى أنه يمكن وجودها في جوهر واحد؛ إذ وجودها غير مشروطة بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة، وما ذكره الشارح ههنا من أن ما عدا الأكوان من الأعراض لا يوجد في غير الأقسام، بمعنى أنه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها، وإن كان ممكنا فلا منافاة بينهما، فإن كلام شرح التجريد في الإمكان، وكلام الشارح في الوقوع، [عبد الحكيم: ٥٨]

والأعيان أجسام: ولم يتعرض لحصر الأعراض، أما أولا: فلأنه لا دليل على حصرها، وأما ثانيا: فلأن الكلام في حصرها طويل، وأما ثالثا: فلأن المطلوب حدوث العالم، وهو حاصل بدون حصرها.[النبراس: ٩١]

بالمشاهدة: قيل: الحدوث من المعاني، فكيف يشاهد حدوث العرض، أجيب بأن المعنى أن العقل يدركه بمعونة مشاهدة الحادث.[النبراس: ٩١]

وإلا لزم استناده إليه، بطريق الإيجاب؛ إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، أما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث،..........................

وإلا لزم استناده إليه: أي وإن كان القديم ممكنا لزم استناده، أي الممكن إليه أي الواجب تعالى أي لزم صدوره عن الواجب تعالى، إما بلا واسطة أو بواسطة وذلك لدفع التسلسل، فإنه لو صدر ممكن عن ممكن -وهلم جراً- لزم التسلسل؛ لأن الممكن لا يوجد نفسه، بطريق الإيجاب: هو ضد الاختيار، وحقيقته أن يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قدرة العلة على الفعل والترك، كصدور الشعاع عن الشمس، والإحراق عن النار؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة؛ لأن القصد إلى إيجاد الشيء إنما يكون في حال عدمه، فيجب أن يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قديما، والمستند إلى الموجب القديم، سواء كان موجبا في كل فعل أو كان إيجابه في هذا الأثر فقط قديم، أي مستمر الوجود أزلا وأبدا وكان الظاهر أن يقول: والمستند إلى الموجب القديم لا يقبل العدم، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة؛ لأن العلة التامة كافية في إيجاد المعلول، فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة، وتخلفه تارة ترجيحا بلا مرجح وهو محال، فالتخلف محال.

وههنا بحث لا بد من العلم به، وهو أن المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على أن معلول الواجب الموجب قديم، وأن معلول المختار حادث، وأما اختلافهم في قدم العالم وحدوثه فدائر على أن الصانع موجب عند الفلسفي، ومختار عند أهل الحق، وخالفهم في الحكم الأول الإمام فخرالدين الرازي رحمه الله مستدلا بأن تأثير الموجب في القديم، إما في حال بقائه فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، وإما في حال عدمه أو حدوثه فيلزم أن لا يكون قديما، ومطلوب الرازي من ذلك إبطال قدم العالم، وإيجاب الصانع، وخالفهم في الحكم الثاني سيف الدين الآمدي، قال: يجوز أن يكون سبق الإيجاد بالقصد على الوجود كسبق الإيجاد بالإيجاب على الوجود، أي أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثا، إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان، فيكون مقارنا بعدم الأثر وهو ممنوع، ولم لا يجوز تقدم القصد على الوجود بحسب الذات، كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك، ولا أرى هذا البحث ينفعنا، إلا إذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب، وفيه نظر ستعرفه، والشارح رحمه الله ادعى الضرورة في الممكن، وجعل خلاف الرازي والآمدي مكابرة. [النبراس: ٩١، ٩٢]

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، أما عدم الخلو عنهما: فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه **فهو ساكن**، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر **فمتحرك**، **وهذا معنى قولهم**: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد،..........................

فهو ساكن: وفيه بحثان: الأول: أن الجسم إذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد إليه، صدق عليه تعريف السكون، مع أنه متحرك إجماعا، أجيب بأن المراد المسبوقية بلا فصل، البحث الثاني: التعريف يصدق على الحركة الوضعية، وهي أن يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه، كالفلك وسلاة المغزل، أجيب أولا: بأن المعرف هي الحركة المستقيمة، وثانيا: بأنا لا نعرف بالحركة الوضعية، بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وإن قل ولم يحس، والحق عندي في الجواب أحد وجهين: أحدهما: أن نلتزم أنه سكون في اصطلاحنا، ثانيهما: أن الحسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل، فكل جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه، وليس الجسم متصلا واحدا حتى يقال: الجسم لم يخرج عن مكان.[النبراس: ٩٢]

فمتحرك: هذا عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فالحركة الأينية: انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر، والسكون: عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا، فلا يكون السكون على هذا حادثا، كما لا يكون قديما؛ لأن القدم والحدوث من أوصاف الموجود عندهم أيضا.(بحر آبادي)

وهذا معنى قولهم: يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب إليه البعض، من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين، أن ما حدث في مكان واستقر فيه آنين، وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر، لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون، فإن هذا الكون مع الكون الأول يكون سكونا، ومع الكون الثالث يكون حركة، فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات. بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه، أعني الآن الثاني شارعا في الحركة، وذلك مما لا يقول به أحد، والجواب: أن التعريف مبني على المسامحة، يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين: أنها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الأول، وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد: أنه الكون الثاني في المكان الأول بعد الكون الأول، فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة، والسكون جزءا منهما،[عبد الحكيم على الخيالي: ٥٩]

فإن قيـــل: يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلا، كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً، كما لا يكون ساكناً؟ قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان، **وتجددت عليها الأعصار** والأزمان، وأما حدوثهما: فلأنهما **من الأعراض** وهي غير باقية؛ ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها؛ **ولأن كل حركة** فهي على التقضي وعدم الاستقرار، **وكل سكون فهو جائز الزوال؛** ....

أي الحركة والسكون

فإن قيل: حاصل هذا السؤال: أنه يقال سلمنا أن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، ولكن لا نسلم أن ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين، وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه، والكون المسبوق بكون في حيز آخر؛ لجواز أن لا يكون الكون مسبوقا أصلا، لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر، ولا يكون الجسم أو الجوهر متحركا ولا ساكنا، ولا يكون قولكم: فلأن الأعيان لا يخلو عن الحركة والسكون، صادقا، فلا يتم المقدمة الصغرى، ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الأعيان.كذا في بعض الحواشي.

وتجددت عليها الأعصار: كالأفلاك والعناصر، لا في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها، واعلم أن المتكلمين اختلفوا في كون الحادث وقت حدوثه، فذهب أبو هذيل العلاف المعتزلي إلى أنه لا متحرك ولا ساكن، وقال أبو هاشم المعتزلي: ساكن؛ لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون، والكون الأول مماثل له فهو سكون أيضا، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وعلى كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون، ولم يتعرض الشارح لحل هذا الإشكال؛ لأنه غير مخل بمقصوده.[النبراس: ٩٢،٩٣]

من الأعراض: هذا في الحركة مسلم، أما السكون: فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة، وعند بعض مشايخنا عرض؛ لأنه أمر محسوس، فلا بد أن يكون موجودا. قوله وهي غير باقية: كما ذهب إليه الأشاعرة، من أن العرض لا يبقى زمانين، بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن، ودليلهم عليه ضعيف، كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى.[النبراس: ٩٣] **ولأن كل حركة:** هذا دليل آخر على حدوث الحركة. **وكل سكون:** دليل آخر على حدوث السكون. **فهو جائز الزوال:** قلت: جواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال؛ لجواز أن لا يخرج من القوة إلى الفعل، فحينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر إلى الأبد، مع كونه جائز الزوال في نفسه، فلا يلزم حدوثه، قلت: جوازه يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم ينافي العدم مطلقا، وبه يتم المقصود، وفيه تأمل.[الخيالي: ٥٩،٦٠]

لأن كل جسم فهو قابل للحركة **بالضرورة**، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه، وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو عن الحادث، لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال، **وههنا** أبحاث: **الأول**: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزا أصلاً، عطف على مدخول على كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة، والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بيّن ....

بالضرورة: قيل: أراد اليقين لا البداهة، واستدل بعضهم أن الأجسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض، وحركة البعض معلومة وكذا الباقي، والأحسن: الاستدلال باعتراف الخصم، فإن الجسم عند الفلاسفة فلكي أو عنصري، والأول واجب الحركة، والثاني جائز الحركة عندهم.[النبراس: ٩٣] وههنا: أي في الدليل على حدوث العالم.

الأول: الحاصل أن الدليل لا يدل على حدوث المجردات، فلا بد من الدليل على امتناع وجودها، وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجوه، لكنها ضعيفة، أحدها: لو وجد المجرد لكان مشاركا للواجب في وصف التجرد، ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه، وأجيب بأن التجرد وصف سلبي، وهو أنه ليس بجسم ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة، فهو عن إيجاب التركيب بمراحل؛ لأن الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا كالوجود، فالسلبي أولى كنفي ما عدا الشيئين عنهما، ثانيها: أن التجرد أخص أوصاف الواجب، فإن من سأل عن الواجب لا يجاب إلا به، فيلزم أن يكون غير الواجب مشاركا له في الحقيقة، فيلزم قدم الحادث أو حدوث القديم، وأجيب: بأنا لا نسلم أنه أخص صفاته، بل أخصها الوجوب الذاتي، أو كونه خالقا لكل ما سواه، أو القدم بالذات، ثالثها: أن ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه، وإلا لجاز أن يكون عندنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه غلط بالصريح، ويجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم؛ لجواز كونه أعم؛ لأن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، وعدمه عندك لا يفيد؛ لجواز أن يكون موجودا في نفس الأمر.[الخيالي بتغيير: ٦٠]

في **المطولات**، الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛.............

المطولات: اعلم أن المجردات عندهم ثلاثة أقسام: الأول: العقول، والعقل جوهر مستغن في أفعاله عن الآلات الجسمانية، متوسط بين الواجب ومصنوعاته في إفاضة الوجود، واستدلوا عليه بوجوه: أشهرها: أن الصادر الأول عن الواجب ليس بجسم؛ لأن الجسم مركب، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلا الواحد، ولا عرضا؛ لأنه لا يقوم بلا محل، فالصادر جوهر مسمى بالعقل الأول، وهو وإن كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه إلا الواحد، لكن فيه ثلاث جهات: وجوده في نفسه، ووجوبه بالواجب، وإمكانه الذاتي، فيصدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، والفلك الأعظم، والنفس المدبرة لهذا الفلك، ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلاث: العقل الثالث، وفلك الثوابت، والنفس المدبرة له، وهكذا إلى العقل العاشر المدبر لعالم العناصر، وما يتركب منها على حسب استعداد المواد، وهذا العقل يسمونه جبريل، ولهم في كيفية الصدور وعدد جهات العقول أقوال أخر ليس هذا محل بسطها، واعترض عليه أولا: بأنه لا نسلم أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، وثانيا: بعد التسليم بأن الواجب مختار، فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات إرادته، وثالثا: بأن جهات العقل الثاني غير وافية؛ لما في الفلك الثابت من كرات الثوابت الغير المحصورة.

القسم الثاني: النفوس الناطقة أي الأرواح الإنسانية، واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة: أحدها: أنها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي، وكل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد؛ لأن الصورة المجردة لو انتقشت في غير مجرد، صارت في مكان فليست مجردة، ثانيها: أنها تعقل البسيط كالوحدة والنقطة، وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد، وإلا انقسمت صورة البسيط؛ لأن الجوهر غير المجرد منقسم، وأجيب عن الوجهين: بأنا لا نسلم أن العلم بارتسام الصورة، ولو سلم فيجوز أن يكون الارتسام في بعض الحواس الجسمانية، وهي الآلات حاضرة عند النفس، وانقسام المحل لا يوجب انقسام الحال، كالنقطة الحالة في الخط، ثالثها: أن القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهرم، كسائر القوى البدنية، واللازم باطل؛ لأن بعض الشيوخ أصح عقلا من الشبان، أجيب: بأنه لكثرة التجارب لا لجودة القوة، وعلى أصول الأشاعرة هذا لقدرة المختار، القسم الثالث: النفوس الفلكية المحركة للفلك، وهي لها كالأرواح لنا، وبيان تجردها يتوقف على مقدمة: وهي أن حركة الفلك إرادية؛ وذلك لأن الحركة منحصرة في الطبعية والقسرية والإرادية؛ لأن المحرك إن كان خارجا عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمي، وإن كان داخلا فمع القصد إرادية كالمشي، وبدونه طبعية كهبوط الحجر وصعود النار، فليس حركة الفلك طبعية؛ لأن الطبعية ترك حالة وطلب حالة، والفلك لا يترك وضعا إلا وهو عائد إليه بعد دورة، وليست قسرية؛ لأن القسرية إنما هي على خلاف الطبعية، فحيث لا طبع لا قسر فهي إرادية، واستدلوا على تجردها، بأن حركة الفلك على وتيرة واحدة، والحركة الإرادية المتشابهة لا تصدر إلا عن=

إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه، ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء والأشكال والامتدادات، والجواب: أن هذا غير مخل **بالغرض**؛
وهي الكروية هي الطول والعرض والعمق عدم إدراك حدوث بعضها
لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلا بها، **الثالث**: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، **بل هو عبارة** عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية،.........................

= تصور كلي، والتصور الكلي لا يوجد إلا في مجرد، أما الأول: فبالمشاهدة والرصد، وأما الثاني: فلأن التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما، كما نجده من أنفسنا، أما الثالث: فلأن الصورة الحاصلة في الجسماني معروضة للهذية، فلا تكون كلية، واعترض على هذا الدليل بوجوه: أما أولا: فإنها طبعية، والمطلوب نفس الحركة، وأما ثانيا: فهي قسرية، ولا يلزم أن يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبعية، فلعل طبع الفلك السكون، ويحركه المختار سبحانه بإرادته، إما ثالثا: فلا نسلم عدم انتظام التخيلات، والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح، هذا ملخص الكلام.والله أعلم.[النبراس: ٩٤]

بالغرض: أي بحدوث جميع الأعراض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي: يريد أن برهان الحركة والسكون دل على حدوث الأعيان كلها، وحدوث الأعيان يستلزم حدوث بقية الأعراض القائمة بها، وقد يورد أنهم استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان، ثم استدللتم بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض، وهذا دور، والجواب ظاهر؛ لأن الأعراض بعضها دال على حدوث الأعيان، كالحركة والسكون وبعضها مدلول، كما سواهما من الأعراض فلا دور.[النبراس: ٩٥]

الثالث: وارد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث، لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحوادث في الأزل وهو محال.[النبراس: ٩٥]

بل هو عبارة: قيل: إشارة إلى تعريفي الأزل على تسامح في العبارة، أحدهما: زمان لا أول له، ثانيهما: زمان غير متناه في جانب الماضي، والحاصل واحد، والظاهر عندي أنه تعريف للأزلية على تسامح في إعادة الضمير، وإنما وصف الأزمنة بالمقدرة؛ لأن الزمان أمر واحد مستمر، وانقسامه إلى الأزمنة أمر فرضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أي معنى قولهم حركة الأفلاك قديمة، مع أن كل فرد من أفراد الحركة حادث أنه ما من حركة إلخ.[النبراس: ٩٥]

وهذا هو **مذهب الفلاسفة**، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، **وإنما الكلام** في الحركة المطلقة، **والجواب أنه** لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، **الرابع**: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو **الفراغ المتوهم** الذي يشغله الجسم، وتنفذ فيه أبعاده.

مذهب الفلاسفة: وليس مذهبهم أن الأزل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة.[النبراس:٩٥] إنما الكلام: وهي قديمة عندهم، حاصل السؤال: لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، كيف يجوز ذلك والحال أن الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية، مع أن الحركة المطلقة ليست بحادثة.[رمضان:٨٧،٨٨] والجواب أنه: تلخيص الجواب: أن الحركة المطلقة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل، لزم أن يكون شيء من جزئياته أزليا؛ إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئيات، لكن اللازم باطل بالاتفاق، وقد يجاب بأنه لا وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي، فلا يلزم قدمه؛ لأنه صفة الموجود.[رمضان: ٨٨]

الرابع: كأنه إشارة إلى رد قوله: فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، وحاصله: أن يقال: إن قولكم: فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، إما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الأجسام والجواهر؛ لأن القضية المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الأجسام والجواهر الذي هو غير المطلوب، وإما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الأجسام، ويلزم منه أن يكون فيما وراء فلك الأفلاك شيء حاو مماس لفلك الأفلاك، وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض، واللازم باطل؛ لأن الأبعاد كلها متناهية، كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي، وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الأبعاد، وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الأجسام الذي هو مرادكم.[رمضان: ٨٨]

الفراغ المتوهم: قيده بالمتوهم؛ لأن الفراغ الموجود مذهب غيرهم؛ أو لأن المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه حقيقة، وفراغه عنه إنما هو مجرد الوهم والفرض، واعلم أن المذاهب ههنا ثلاثة: أحدها للمشائين: وهو المذكور في السؤال، وعلى هذا لا يجب أن يكون لكل جسم حيز، بل لما له حاو، والثاني لأفلاطون ومن تبعه: وهو البعد المجرد الغير المادي المنطبق على بعد الجسم المتمكن الحال فيه، وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز، ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال، ولا مست الحاجة إليه في الجواب لم يتعرض له.[ملاّ أحمد: ٨٢]

[المُحدِث للعالم هو الله تعالى]

ولما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث، **ضرورة امتناع** ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثاً، والمحدث للعالم هو الله تعالى، **أي الذات الواجب** الوجود الذي يكون وجوده **من ذاته، ولا يحتاج إلى** شيء أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود **لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً** للعالم **ومبدأً** له، ....

تفسير بأخص الصفات

ضرورة امتناع: يعني لما ثبت بالدليل المذكور أن العالم حادث كان مسبوقا بالعدم، وإذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، ويستوي في إمكان وجوده وعدمه، فلا بد من مخصص يرجح أحد الجانبين على الآخر.[رمضان آفندي: ٨٨]

أي الذات الواجب: فسر اسم الله سبحانه بالواجب؛ لأن كون الحق سبحانه مبدعا للمحدثات كلها، ومبدأ لسلسلة الممكنات بأجمعها، وموصوفا بالوحدة، والقدم، ومنزها عن الجسمية والعرضية إلى سائر ما يذكره المصنف رحمه الله من التنزيهات، إنما هو من حيث كونه واجب الوجود، ومن مصححات هذا التفسير أن الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة، والوجوب أخص صفاتها.[النبراس:٩٧،٩٦]

من ذاته: أي ذاته علة تامة لوجوده، وهذا مبني على مذهب المتكلمين من أن وجود الواجب زائد على ذاته؛ لأنا نتعقل ذاته ثم نثبت وجوده بالبرهان، وقال الحكماء والصوفية: وجوده عين ذاته؛ لأن هذا أكمل أنحاء الوجود.[النبراس: ٩٧] ولا يحتاج إلى إلخ: إذ المحتاج هو الممكن، وإذا وجد كان وجوده من غيره لا من ذاته لما عرفته آنفا، فالمحدث للعالم هو الله الواجب الوجود؛ لأنه من ثبت وجوده لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز، ولا جائز أن يكون جائز الوجود.(عرس)

لكان من جملة العالم: أورد عليه أن الصفات الإلهية جائزة الوجود عند المتكلمين؛ لأنها زائدة على ذات الواجب، مع انحصار الوجوب في الواحد، فيلزم أن يكون الصفات من العالم، أجيب أولا: بأن الكلام في الجائز المغاير للواجب أي المنفك عنه، وثانيا: بأن الصفات واجبة؛ لأن كل ممكن حادث، وفيه: أنه سيأتي إثبات أنها ممكنة بذاتها، وأنه لا يجب كون كل ممكن مسبوقا بالعدم.[النبراس: ٩٧] فلم يصلح محدثا: وإلا لزم كون الشيء علة لنفسه. مبدأ: بالضم في استعمال المتكلمين، وبالفتح في لسان الفلاسفة.[النبراس: ٩٧]

مع أن العالم اسم لجميع **ما يصلح علماً** على وجود **مبدأ له**، **وقريب من هذا** ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها (بتمامها) لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأ لها، **وقد يتوهم** أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار **إلى إبطال التسلسل** وليس كذلك، **بل هو إشارة** إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية **لاحتاجت إلى علة**، وهي لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها؛ **لاستحالة كون الشيء** علة لنفسه ولعلله،....

ما يصلح علما: أي دليلا دالا على وجود المبدأ، ولو كان من جملته لكان دليلا على نفسه، والشيء لا يدل على نفسه.(بحر آبادي) **مبدأ له:** بأن يترتب سلسلتها في الإحداث حتى ينتهي إليه.(عرس) **وقريب من هذا:** أي من قولنا؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، والمراد أن حاصل الدليلين واحد، إلا أن الأول بطريق الحدوث، والثاني بطريق الإمكان.[النبراس: ٩٧] **قد يتوهم:** قيل المتوهم: صاحب "المواقف".

إلى إبطال التسلسل: هو وجود أشياء مترتبة غير متناهية، يكون كل سابق منها علة للاحق، والبراهين المشهورة على إثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل، وإلا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان، وهذا الممكن من ممكن ثالث، وهكذا بلا نهاية، ثم لما كانت البراهين المبطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة، أراد بعض المحققين اختصار المقال، واستخرج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه، فمنها: ما أخرجه صاحب "المواقف" هو أنه لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شيء أصلا؛ لأن الممكن لا يستقل بوجوده؛ وإذ لا وجود فلا إيجاد، وارتضى السيد السند هذا البرهان.[النبراس بتغيير: ٩٧،٩٨]

بل هو إشارة: فيه بحث؛ لأن الإشارة إلى دليل بطلانه ليس افتقارا له، وإنما ثبت الافتقار إن لو أخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع، وليس كذلك.[رمضان آفندي: ٨٩] **لاحتاجت إلى علة:** أي لاحتاجت السلسلة بمجموعها إلى علة أي موجد؛ لأن مجموع السلسلة ممكن، فيجوز وجوده وعدمه، وإنما كان ممكنا؛ لأنه مركب من الآحاد، والمركب محتاج في وجوده إلى الأجزاء، وهذا الاحتياج ينافي الوجوب.[النبراس: ٩٨]

لاستحالة كون الشيء: أي لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وهذا محال؛ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، وهو بديهي الاستحالة، ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله، أما الأول: فلأن هذا البعض داخل في المجموع، فإذا كان علة=

بل خارجا عنها **فيكون واجباً** فتنقطع السلسلة، ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن نفرض من المعلول **الأخير** إلى غير النهاية **جملة**، ومما قبله **بواحد مثلا** إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين، بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جراً، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد **وهو محال**، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة، **وهذا التطبيق** إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود ....

(أي بمرتبة واحدة)

= للمجموع كان علة لنفسه أيضا، وأما الثاني: فلأن البعض علة لما سواه من السلسلة، فلنفرض أن الألف علة للباء والجيم والدال، وهلم جرا، ثم نقول: الألف أيضا ممكن لا بد له من علة، فيجب أن يكون علته بعض ما عداه من السلسلة، وهو الباء مثلا فيلزم أن يكون الباء علة للألف الذي هو علة الباء.[النبراس: ٩٨]

فيكون واجبا: إذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب، وقد بطل الأول، ولا يصلح الثاني موجدا، فتعين الثالث.[النبراس: ٩٨] الأخير: أي الذي ليس علة لشيء، وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الهبوط.[النبراس: ٩٨] جملة: جملة مشتملة على مجموع المعلولات والعلل. [النبراس: ٩٨] بواحد مثلا: تقرير الدليل: أن الحوادث لو كانت غير متناهية، وأخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية، إحداهما من مبدأ معين، وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الأول بمرتبة واحدة.[رمضان آفندي: ٩٠]

وهو محال: لأن الكل أعظم من الجزء بالبداهة، ويشكك فيه بأن وقوع كل جزء من إحداهما بإزاء جزء من الأخرى، لا يلزم أن يكون لمساواة الجملتين، بل يجوز أن يكون لعدم تناهيهما، ودفع بأنا نعلم بالضرورة أن كل جملتين، إما متساويتان أو متفاوتتان، وإن الناقصة تنقطع قبل الزائدة.[النبراس: ٩٩] وهذا التطبيق: إشارة إلى جواب ما يقال: وهو أن دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته؛ لأن هذا الدليل جار من مراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته، مع أن المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت؛ لأن كل واحد من مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه، فلا يتم هذا الدليل؟ فأجاب عنه الشارح رحمه الله بقوله: وهذا التطبيق، حاصله:=

دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، **فلا يرد النقض** بمراتب العدد بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، **فإن الأولى أكثر** من الثانية، مع لا تناهيهما؛ **وذلك** لأن معنى **لا تناهى** الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود، **فإنه محال**، الواحد يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود، إلا على **ذات واحدة**.

(أي المعلومات) (أي المقدورات)

= أن يقال: إن مراتب الأعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين أمور وهمية، ليس لها جملتان في نفس الأمر يكون إحداهما منطبقة للأخرى، فصار أن الجملتين المفروضتين في الأعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان في ذلك التطبيق، بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه، وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر، حتى يكون محالا؛ إذ ليس تلك الجملتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر.[رمضان آفندي: ٩١]

فلا يرد النقض: وإنما لا يرد النقض؛ لأن مراتب الأعداد وهمية، وأورد عليه: أن العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء؛ لأنه كم عندكم، والكم عرض، أجيب: بأن هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بأنه وهمي، على أن المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهميته، كما ذكره جلال الدواني.[النبراس: ٩٩،١٠٠]

فإن الأولى: أي المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة له، والمحالات معلومة غير مقدورة؛ لأن المقدورية يقتضي صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم، وليس كذلك فيما ذكر، وإلا لم يثبت الوحدانية والأمر ليس كذلك.[النبراس:١٠٠] و[رمضان: ٩٢] وذلك: أي عدم ورود النقض المذكور.

لأن معنى لا تناهي: أي عدم تناهيها إنما هو بحسب التصور، لا بحسب الوجود الخارجي.[رمضان آفندي: ٩٢]

فإنه محال: سواء كان الوجود خارجيا أو وهميا، وبالجملة الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه، والموهوم لا يجري فيه التطبيق.[النبراس: ١٠٠]

ذات واحدة: يعني أن صانع كل شيء ابتداء هو الله تعالى واحد عند أهل السنة والجماعة، خلافا للثنوية فإنهم قائلون بأنه اثنان: الأول: خالق الخير، والثاني: خالق الشر، فخالق الخير يزدان، وخالق الشر أهرمن، وهو عبارة عن إبليس وهو الشيطان، وقيل: الأول النور والثاني الظلمة قديمتان، وحدوث العالم من امتزاجهما،=

[برهان التمانع]

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، **وتقريره:** أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه؛ إذ لا تضاد **بين إرادتين** بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا فيلزم عجز أحدهما وهو **أمارة الحدوث** والإمكان، ....

= واستدلوا عليه بأن الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيرا وشرا بالذات؛ لأن ذاته إن اقتضى الخير ينبغي أن لا يكون شرا وإن اقتضى الشر ينبغي أن لا يكون خيرا؛ ولأن الخير إن قدر على دفع شر الشرير و لم يفعل، لم يكن خيرا؛ لأن الرضاء بالشر شر، وإن لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الألوهية، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لا نسلم أن الفاعل الواحد إذا فعل خيرا وشرا يلزم أن يكون خيرا وشرا بالذات؛ ولأن الشر بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إلى الله تعالى كله خير ومصلحة، فلا يرد شبهتهم.[رمضان آفندي: ٩٢]

وتقريره: أي تقرير برهان التمانع المشار إليه بالآية الكريمة: أنه لو أمكن إلهان أي صانعان قادران بالقدرة التامة، فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعى إثبات وحدة الواجب، والدليل لا يفيد إلا وحدة الصانع، اعلم أن بعض مقدمات الدليل مطوية، تقريره: أنه لو لم يكن واحدا لزم أن يكون متعددا، وأقل مرتبة التعدد اثنان فيلزم أن يكون الفرد الممكن لهذا المفهوم اثنين، وهو باطل؛ لأنه لو أمكن بينهما تمانع إلخ.(قرة كمال)

بين إرادتين: أي إرادة الحركة والسكون؛ لتعدد محلهما وهما المريدان، نعم متعلقهما وهو زيد واحد، لكنه ليس بمحل الإرادتين بل المرادين، حتى امتنع اجتماعهما فيه، بخلاف إرادتي الواحد للضدين، فإنهما متضادان لاتحاد المحل، بل بين المرادين أي بل التضاد بين المرادين، اعلم أن "بل" موضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، ففي كل موضع يمكن الإعراض عن الأول يثبت الثاني فقط، وفي كل موضع لا يمكن الإعراض عن الأول يثبت الأول والثاني، وبل ههنا للأمر الأول.[رمضان آفندي: ٩٣] أمارة الحدوث: أي دليله وإلا فالأمارة لا تفيد اليقين، فلا يصلح أخذه مقدمة لبرهان التمانع، وأيضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا، فقوله من شائبة الاحتياج مع أن الاحتياج قطعي، ليس في محله.[رمضان آفندي: ٩٣]

لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا، هذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وبما ذكرنا يندفع ما يقال: **إنه يجوز أن يتفقا** من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، **أو أن يمتنع** اجتماع الإرادتين، كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا، واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) **حجة إقناعية،** ....

إنه يجوز أن يتفقا: دفع هذا المنع بقول الشارح لأمكن بينهما تمانع؛ لأن جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمانع، وإمكان التمانع كاف في إثبات المطلوب. أو يكون الممانعة إلخ: تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل: أن يقال لا نسلم أن تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة؛ لجواز أن يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد، لاستلزامها المحال، أعني اجتماع النقيضين فدفع هذا المنع قول الشارح؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، أورد بأن إمكان كلا منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة، فكل واحد منهما إذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع منه إرادة الآخر للحكمة، جوابه: أن رعاية الأصلح لا تجب على الواجب تعالى، كما بين في موضعه. [رمضان آفندي: ٩٤] أو أن يمتنع: اندفاع هذا المنع أنه لا تضاد بين إرادتين، فكيف يمتنع اجتماع الإرادتين، بل التضاد إنما هو بين المرادين. [رمضان آفندي: ٩٤]

حجة إقناعية: أي ظنية، يريد أن الدليل الذي يفيده لفظ هذه الآية ظني، أما البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعي، وإنما يسمى الدليل الظني إقناعيا؛ لأنه يقنع به من لا يتحمل كلفة البرهان، وقال بعض المحشين: كونه إقناعيا إنما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر، وإلا فحجة قطعية، قلت: وهو مبني على أنه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص، وقال بعضهم: لا يصح؛ لأنه دور، ولكن مختار الشارح أن صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد، كما سيجيء إن شاء الله تعالى. والملازمة: أي كون الفساد لازما للتعدد. عادية: أي منسوبة إلى العادة، والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات محصورة، وقد تطلق على تكرير هذا الفعل، على ما هو اللائق بالخطابيات أي بالأدلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب، والخطابة -بالفتح- قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادئ الرأي، عند العامة من غير أن يكون مبرهنة، وسمي خطابة لاستعمال الخطباء أي الواعظين إياه. فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم: =

والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، (المؤمنون: ٩١) **وإلا فإن أريد** الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد، فمجرد التعدد **لا يستلزمه**؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام، **وإن أريد إمكان** الفساد أي بلا تمانع فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكنا لا محالة، لا يقال: الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما، بمعنى أي وجودهما أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها، فلم يكن أحدهما صانعاً **فلم يوجد مصنوع،**........

= بيان لقوله الملازمة عادية، ويحتمل معنيين: أحدهما: أن عادة الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم، ثانيهما: أن العادة الإلهية جارية بإحداث التمانع فيهم، والأول أظهر، وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظني، سيما إذا كان للمدعي أن يبين فرقا واضحا بينهما، وهو أن التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية، كالطمع والغضب، ومن كان إلها كان منزها عنها.[النبراس: ١٠٣] **وإلا فإن أريد:** أي إن لم يكن الحجة إقناعية، والملازمة عادية، بل قطعية أو عقلية.[رمضان آفندي: ٩٤] **لا يستلزمه:** بل المستلزم للفساد هو التمانع، والآية غير مصرحة.[النبراس: ١٠٤]

وإن أريد إمكان: بأن يكون المعنى: لو كان فيهما آلهة أمكن فسادهما، فلا دليل على امتناعه أي على استحالة الفساد، فاللازم غير باطل، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، وقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ (الانشقاق:١)، وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) وقال: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) فيكون أي الفساد ممكنا لا محالة؛ إذ الوقوع فرع الإمكان، فالحاصل: أنك إن أردت لو كان فيهما آلهة لوقع فسادهما، فالملازمة ممنوعة لجواز الاتفاق، وإن أردت لو كان فيهما آلهة لامكن فسادهما، فبطلان التالي ممنوع فالدليل ليس يقينيا، وأما إن جعلناه خطابة صح؛ لأنا نختار الشق الأول ونقول: إن الظن يستبعد الاتفاق.[النبراس: ١٠٤]

فلم يوجد مصنوع: واللازم باطل؛ لأن وجود المصنوعات بديهي، فكذا الملزوم.[النبراس: ١٠٤]

لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، **وهو لا يستلزم** انتفاء المصنوع، **على أنه يرد** منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل،..............
أي في الآية

وهو لا يستلزم: حاصل الجواب منع الملازمة، والضمير راجع إلى إمكان التمانع، والمعنى: أن إمكان التمانع المحال يستلزم عدم التعدد الموجب للمحال؛ لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم، ولا يستلزم عدم المصنوعات؛ لجواز أن يخلقها أحدهما من غير وقوع التمانع؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه، ويجوز أن يكون الضمير راجعا إلى عدم تعدد الصانع، والمعنى: أن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع، بل المستلزم له أن لا يكون شيء منهما صانعان. فإن أراد السائل بقوله فلم يكن أحدهما صانعا: السلب الكلي لم يصح تفريعه على إمكان التمانع، أو السلب الجزئي لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنوع أصلا، عليه.[النبراس: ١٠٤]

على أنه يرد: الحاصل: أنك إن أردت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات، فلا نسلم الملازمة لجواز الاتفاق، وإن أردت لو كان آلهة لأمكن أن لا يوجد المصنوعات، فلا نسلم أن هذا الإمكان منتف، فإن عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر، إن قلت: في الكلام تكرار؛ لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلاوة، وحاصلها: منع الملازمة، أجيب: بأن الجواب الأول مبني على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها بالفعل، والعلاوة لإبطال الشقوق المحملة كلها، واعلم أن الشارح قد اجتهد في كون الآية حجة إقناعية، اتباعا لأبي نصر الفارابي الحكيم، ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية، وإن لم يكن الإقناع إجحافا بالآية أي جعلها ناقصا فاحشا، واعلم أن العلامة الخيالي أفاد وجهين في قطعية الآية: أحدهما: أن المعنى لو كان المؤثر في وجود السماء والأرض وغيرهما إلهان، لم يوجد هذا العالم المحسوس كله أو بعضه؛ إذ تأثيرهما إما على سبيل الاستقلال، وإما على سبيل الاجتماع، بأن يكون المؤثر مجموع القدرتين وأما على سبيل التوزيع بأن يكون المؤثر في البعض أحدهما، وفي بعضه ثانيهما، والكل محال. أما الأول: فلتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، وأما الأخيران: فلاستلزامهما إمكان التمانع المستحيل، وإذا استحال التمانع لم يكن أحدهما صانعا، فيلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لانعدام أجزاء العلة، وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة، ثانيهما: لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والإيجاد لم يكن العالم ممكنا، فضلا عن أن يكون موجودا؛ لأن وجوده فرع إمكانه لكونه حادثا، وإلا: أي وإن كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لأمكن التمانع بينهما، ضرورة كون كل منهما قادرا تاما، وتحقق مصحح مقدورتيهما أعني إمكان المصنوع، لكن إمكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر، فلا يكون العالم ممكنا؛ لأن إمكان التمانع لازم بمجموع الأمرين، أعني التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا كان التعدد مفروضا يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء ممكنا، حتى لا يلزم إمكان التمانع الذي هو محال.[النبراس: ١٠٤،١٠٥]

ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان، **فإن قيل:** مقتضى كلمة "لو" انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد، **قلنا:** **نعم** هذا بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على **بعض الأذهان** أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخبط. القديم هذا تصريح بما علم **التزاماً**؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديماً، أي لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثاً **مسبوقاً بالعدم** لكان وجوده من غيره ضرورة، ....

أي فلا يفيد الآية

تفسير لقوله: قديماً

فإن قيل: حاصل السؤال: أن الآية ليست على ترتيب الحجج، فلا يصح قولكم هي حجة إقناعية، وذلك بوجهين: أحدهما: أن كلمة "لو" تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد، وهذا غير مقصود، بل المقصود أن انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد، ثانيهما: أن "لو" تختص بزمان الماضي، والمقصود انتفاء الآلهة في كل زمان.[النبراس: ١٠٥]

قلنا نعم: أي سلمنا أن المعنى الأصلي لكلمة "لو" هو ما ذكرت، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط، فاندفع الاعتراض الأول من غير دلالة على تعيين زمان، فاندفع الاعتراض الثاني.[النبراس: ١٠٥]

بعض الأذهان: إشارة إلى العلامة ابن الحاجب رحمه الله، وذلك لأن بعض النحاة ذكروا أن "لو" يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، فاعترض عليهم ابن الحاجب، بأن الشرط سبب والجزاء مسبب، وكثيرا ما يكون لمسبب واحد أسباب مختلفة، كالشمس والنار للإضاءة، فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب، فالحق أن يكون "لو" لامتناع الشرط لامتناع الجزاء؛ لأن انتفاء المسبب يستلزم انتفاء أسبابه أجمع، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) استدلال بامتناع الفساد على امتناع التعدد دون العكس؛ لجواز أن يقع فساده بالإرادة الإلهية من غير تعدد، انتهى كلامه بالمعنى. ووجه الخبط أنه: زعم المعنى الانتفائي والاستدلالي واحدا، مع أن كلا منهما معنى مستقل.[النبراس: ١٠٥] التزاما: من قوله الله وهذا مبني على ما ذكره الشارح، من تفسير اسم الله في قول المصنف: والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب.[النبراس: ١٠٥]

مسبوقا بالعدم: تفسير للحادث، للتنبيه على أن مصطلح الفلاسفة غير مراد، فإنهم يسمون ما يحتاج في وجوده إلى الغير حادثا، ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم بزعمهم.[النبراس: ١٠٥]

حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم للقطع **بتغاير المفهومين، وإنما الكلام** في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب، لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، **ولا استحالة** في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة، **وفي كلام بعض** المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح **بأن الواجب** الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان **جائز العدم** في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثاً؛.........................

حتى وقع: غاية لقوله: الواجب لا يكون إلا قديما، أي بلغ استلزام الوجوب القدم إلى أن زعم بعضهم ترادفهما، والترادف بين اللفظين: هو اتحاد معناهما كالقعود والجلوس، والتساوي: أن يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر، سواء اتحد المفهومان أم لا، فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف.[النبراس: ١٠٦]

بتغاير المفهومين: فإن الواجب ما يكون وجوده من ذاته، والقديم: ما لا يسبق عليه العدم.[النبراس: ١٠٦]

وإنما الكلام: يريد بيان اختلاف المشايخ في تساويهما، فمذهب الجمهور: أن القديم أعم؛ لأن الحق سبحانه واجب قديم، وصفاته قديمة غير واجبة؛ لقيام البراهين على أن الواجب واحد، وذهب الإمام الضريري إلى أنهما متساويان، والصفات أيضا واجبة، زعما منه أن كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم، ويرد على كل من المذهبين إشكال صعب، كما سيذكره الشارح رحمه الله.[النبراس: ١٠٦]

ولا استحالة: هذا جواب ما يقال: وهو أنه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء.[رمضان آفندي: ٩٧]

وفي كلام بعض إلخ: هذا شروع في مذهب القائلين بتساوي الواجب والقديم.[النبراس: ١٠٦] **بأن الواجب:** فيكون الواجب والقديم مترادفين.[رمضان آفندي: ٩٧] **جائز العدم:** إذ لا واسطة بينهما، أي الأمر الثالث بين القديم والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا؛ لأن التقابل بين القديم والحادث تقابل الإيجاب والسلب؛ لأن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود، الذي يكون لوجوده ابتداء، والأول سلب وهو رفع النسبة الحكمية، والثاني إيجاب وهو إثبات النسبة الحكمية، فلا واسطة بين الإيجاب والسلب، وإلا لزم ارتفاع الأمرين المتنافيين أو لزم اجتماعهما، وكل ذلك محال.[رمضان آفندي: ٩٧، ٩٨]

إذ لا نعني بالمحدث **إلا ما يتعلق** وجوده بإيجاد شيء آخر، **ثم اعترضوا** بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، **والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى** بالمعنى، **فأجابوا** بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، **وهذا كلام في** غاية الصعوبة؛ **فإن القول** بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، **فإن زعموا** أنها **قديمة بالزمان**، بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، ....

(أي البقاء / أي بالصفة)

إلا ما يتعلق: فيه بحث ظاهر؛ لأن المطلوب هو إثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم، ولا يخفى أن تعلق الوجود بشيء آخر لا يستلزمه؛ لجواز أن يكون الممكن غير مسبوق بالعدم؛ لقدم علته كما قالت الفلاسفة في العالم، والجواب: أنه قد ثبت أن الموجد هو المختار سبحانه، وأن معلول المختار مسبوق بالعدم؛ لأن إرادة إيجاده مقارنة لعدمه.[النبراس: ١٠٦]

ثم اعترضوا: أي هؤلاء المستدلون على أنفسهم. والبقاء معنى: المراد بالمعنى ههنا ما لا يقوم بنفسه، وهو أعم من العرض عند المتكلمين.[النبراس: ١٠٦] فيلزم قيام المعنى: وهو محال، كما أن قيام العرض بالعرض محال، والدليل واحد، وهو أن ما لا يقوم بنفسه لا يصلح لأنْ يقوم به غيره.[النبراس: ١٠٦] فأجابوا: حاصل الجواب: أن البقاء ليس أمرا موجودا عارضا، حتى يلزم قيام العرض بالعرض، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود، وذلك ليس بأمر زائد على الوجود. [رمضان آفندي: ٩٨] هذا كلام: أي القول بأن الصفات واجبة، كما هو مذهب الضريري، والقول بأنها غير واجبة، كما ذهب القائلون بأن القديم أعم، كلاهما مشكل.[النبراس: ١٠٧]

فإن القول: يعني إن قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها، يلزم القول بتعدد الواجب لذاته، وهو مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصفات: يعني أن بعض المتكلمين قالوا بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته، فيلزم أن يكون الصفات ممكنة لا واجبة، ينافي قولهم: بأن كل ممكن حادث، فيلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث؛ فلذا صار صعبا، وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح.[رمضان: ٩٨]

فإن زعموا: هذا جواب عن سؤال مقدر: وهو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات؟ فلا يلزم الفساد؛ لأنه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني.[رمضان آفندي:٩٨]

قديمة بالزمان: اعلم أن القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، =

وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة، من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، **وفيه رفض لكثير** من القواعد، وسيأتي **لهذا زيادة تحقيق** إن شاء الله تعالى.
أي في بحث الصفات

= ويطلق على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القديم بالزمان، والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم.(حاشية النبراس)

وفيه رفض لكثير: أي القواعد الإسلامية، فإحداها: أن الواجب سبحانه فاعل بالاختيار، والثانية: أن معلول المختار حادث بالزمان، والثالثة: أن الإيجاب أي عدم الاختيار نقص، وإنما لزم رفض هذه القواعد؛ لأن الصفات القديمة إن صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية، وبطل الاستدلال على حدوث العالم، بأن الصانع مختار، وإن صدرت بلا اختياره لزم رفض الأولى، وإن قيل يصدر الصفات بالإيجاب والعالم بالاختيار لزم رفض الثالثة.[النبراس: ١٠٧]

لهذا زيادة تحقيق: أي لكون الصفات واجبة أو ممكنة زيادة تحقيق، وهي: أن الصفات ممكنة في نفسها، ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته: أن صفاته واجبة لذات الله تعالى، والممكن إذا كان واجبا للقديم فليس قدمه محالا انتهى مختصرا، هذا ما يتعلق بشرح الكتاب، إن شئت أن تسمع خلاصة هذا البحث فاسمع أن مذهب أهل السنة فيه ثلاثة: أحدها: مذهب الضريري، أن الصفات واجبة لذاتها، وهذا سهو للزوم تعدد الواجب، ثانيها: ما عليه جمهور المحققين، وهو أن الصفات ممكنة قديمة صادرة بالإيجاب عن ذات الحق سبحانه، واعترض عليهم بوجوه: الأول: إنه ينافي قولهم: كل ممكن حادث، وأجيب أولا: بأنه خاص بالصادر بالاختيار وثانيا: بأن معناه حادث بالذات، أما دفعه بأنه قول بما ذهب إليه الفلاسفة، ففيه نظر؛ إذ ليس مخالفتهم واجبة في كل قول، ولو كان حقا، فلا بأس في تقسيم الحدوث والقدم إلى ذاتي وزماني، إذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه تقدس، الثاني: أن الواجب مختار، فيجب أن يكون معلوله مسبوقا بالعدم، أجيب أولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات؛ إذ من جملتها القدرة والاختيار، فلو كان وجودهما بالقدرة والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه، وأورد عليه: أن الإيجاب نقص عندكم، وأجيب بأنه نقص في غير الصفات؛ لأن الصفات كمالات، وإيجاب الكمال كمال والخلو عنه نقص، وأورد عليه أولا: بأن إفاضة الوجود على الممكنات أيضا كمال، وثانيا: بما ذهب إليه سيف الدين الآمدي من منع القاعدة، حيث جوز أن يكون تقدم اختياره على معلوله =

[بحث الأسماء والصفات]

الحي القادر العليم السميع البصير **الشائي** المريد؛ لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة **لا يكون بدون هذه** الصفات، **على أن أضدادها** نقائص......

= ذاتيا لا زمانيا، الثالث: أن المتكلمين على أن المحوج إلى العلة الحدوث لا الإمكان، فيلزم أن لا يكون الذات علة للصفات القديمة، وأجيب بتخصيص القاعدة بما سوى الصفات، الرابع: أن البسيط لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا؛ لأن جهة الفعل غير جهة القبول، فيلزم التركيب، والجواب: أن الفعل والقبول من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، وتعدد الاعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات، ثالثها: للصوفية وبعض الأشاعرة، وهو: أن الصفات عين الذات، وهذا منزه عن الإشكالات الواردة على المذهبين الأولين، وكل ما أورد الجمهور في إبطاله فغير تام، والله سبحانه أعلم.[النبراس: ١٠٨]

الشائي: اسم فاعل من شاء، وهو مرادف المريد، وذكرهما؛ لأن النصوص الناطقة بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشيئة، وتارة بلفظ الإرادة، وزعمت الكرامية المشيئة أزلية، والإرادة تحدث عند إيجاد الشيء.[النبراس: ١٠٨]

لا يكون بدون هذه: وقد يوضح بأن النمط البديع يدل على العلم والحدوث على القدرة والإرادة، والكل على الحياة، أما الدلالة على السمع والبصر: ففيها بحث؛ لأن الدليل العقلي لا يكفي لإثباتها كما صرحوا به، وأجيب بأن المراد ههنا بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمبصرات، ولا شك في كون المختار سبحانه خالقها يدل على أنه يدركها.[النبراس: ١٠٨]

على أن أضدادها: دليل ثان، تقريره: أنه لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعمي والاضطرار وهي نقائص، وقد نوقش فيه: بأن هذا مسلم في الحياة والعلم، وأما القدرة فضده الإيجاب، لا العجز وحده، وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين أيضا، وأما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمي؛ لجواز خلو المحل عن الضدين معا؛ لعدم قبوله لهما، ولا نقص فيه، ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها، قيل: السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في الباري يجب تنزيهه عنه وعن ضده، وأما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال، والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه. [رمضان آفندي: ١٠٠]

يجب تنزيه الله تعالى عنها، **وأيضا قد ورد** الشرع بها، **وبعضها مما لا يتوقف** ثبوت الشرع عليها، فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك، مما يتوقف ثبوت الشرع عليه، **ليس بعرض**؛ لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكناً؛ ولأنه يمتنع بقاؤه **وإلا لكان البقاء** معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، **وهو محال**؛..............................

وأيضا قد ورد: دليل ثالث، بيانه: أن القرآن والأحاديث المتواترة نطقت بإثباته، وهي أمور لا يستحيلها العقل فوجب الإيمان بها، والضمير المجرور للصفات المذكورة.[النبراس: ١٠٩] **وبعضها مما لا يتوقف:** دفع لما يظن من أن تصديق الشرع موقوف على العلم، بأن الله سبحانه الموصوف بصفات الكمال أرسل هذا الشرع لنظام خلقه، فإثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب: أن تصديق الشرع إنما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى، كحياته وكلامه وعلمه وقدرته وإرادته، بخلاف السمع والبصر، فإنه لا يتوقف الإرسال عليهما فيصح التمسك بالشرع فيها.[النبراس: ١٠٩]

ليس بعرض: وإنما قدم العرض على سائر الصفات السلبية؛ لكون المنافاة بين العرضية والألوهية أبين وأوضح، ولذلك لم يقل أحد بألوهية العرض، فإن قلت: لا نسلم أنه لم يقل به أحد، فإن طائفة من الثنوية قالوا بألوهية النور والظلمة، والطبائعين قالوا بألوهية الطبائع الأربع، من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي كلها أعراض، قلت: القائلون بألوهية النور والظلمة قالوا بأن النور والظلمة حيان سميعان بصيران، على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الأعراض، وكذا الطبائعين، وإلا فكيف يقولون بكون الأعراض صانعا للعالم؟.[رمضان:١٠١]

وإلا لكان البقاء: أي وإن لم يكن البقاء ممتنعا.

وهو محال: لأن العرض لو كان باقيا فلا يخلو: إما أن يكون البقاء قائما بالعرض أو قائما بغير العرض، وكلاهما محالان، أما الأول: فلأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض؛ لأن البقاء أيضا عرض؛ إذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات، والبقاء كذلك أي هو معنى زائد على الوجود؛ لأن البقاء استمرار الوجود، فعلم أن البقاء غير الوجود؛ لأن استمرار الشيء غير ذلك الشيء، فيكون البقاء زائدا على الوجود، فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال، لأن ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة، وأما الثاني: فلأن البقاء لو كان قائما بغير العرض، لزم أن يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض، وهو خلاف المقدر، وأياما كان يستحيل بقاء العرض، وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما، والواجب الذي هو صانع العالم لا بد أن يكون قديما، فلا يكون صانع العالم عرضا، وهو المطلوب.[رمضان آفندي: ١٠١، ١٠٢]

لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته، **وهذا مبني** على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، **وأن القيام معناه** التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، **وحقيقته الوجود** من حيث النسبة **إلى الزمان الثاني، ومعنى قولنا:** "وجد و لم يبق" أنه حدث فلم يستمر وجوده، و لم يكن ثابتاً في الزمان الثاني،.......................

وهذا: أي دليل امتناع بقاء العرض. وهذا مبني: أورد الشارح رحمه الله لهذا المطلوب دليلين: أولهما: مختار عنده، وهو قوله: لأنه لا يقوم بذاته، وثانيهما: مزيف، وهو قوله: ولأنه يمتنع بقاؤه، وقوله: لأن قيام العرض الخ دليل المحالية، وقوله: وهذا مبني، إشارة إلى تزييف الدليل الثاني.[رمضان آفندي: ١٠٢]

وأن القيام معناه: معطوف على أن بقاء الشيء، فإن نفس التحيز عرض، فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيز، لكان للتحيز تحيز، وينتقل الكلام إليه، ويلزم وجود تحيزات غير متناهية، فيلزم التسلسل؛ لوجود عرض واحد، هكذا طعنت الفلاسفة، وليس بشيء؛ لأن تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض، بخلاف تحيز الجوهر، والفرق ناش من أن التحيز للجوهر لازم؛ لأنه لازم الوجود، والعرض لازم الماهية، حتى لا يتصور العرض بدونه، بخلاف الجوهر، ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر.[رمضان آفندي: ١٠٢]

وحقيقته الوجود: إزالة لما يتوهم من أن استمرار الوجود معنى زائد على الوجود، وعدم زواله أمر عدمي، فتفسير البقاء بالأول إثبات للمقدمة الممنوعة، وبالثاني مخالف لما يريد إثباته من كون البقاء عين الوجود، وتقرير الجواب: أن التعبير بهما مبني على التسامح، وحقيقة البقاء هو الوجود في الزمان الثاني، فليس أمرا زائدا على الوجود بل عينه.[النبراس: ١١٠] إلى الزمان الثاني: الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء، والوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء، فالوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني عين البقاء، لا أن البقاء زائد على الوجود.

ومعنى قولنا: جواب عن حجة القائلين بأن البقاء زائد على الوجود، وتقرير الحجة: أن العقلاء متفقون على صحة قولهم: وجد الشيء فلم يبق، فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الإثبات والنفي معا، فإنه تناقض، كقولك: وجد فلم يوجد، وحاصل الجواب، أن الإثبات والنفي لم يردا على الوجود في زمن واحد، بل المثبت هو الوجود في الزمان الأول، والمنفي هو الوجود في الزمان الثاني، فلا تناقض، كقولك: وجد أمس و لم يوجد اليوم.[النبراس: ١١٠]

وأن القيام هو الاختصاص الناعت، **كما في أوصاف** الباري تعالى، فإنها قائمة بذات الله تعالى، ولا تتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز، **وأن انتفاء الأجسام** في كل آن، ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض، **نعم تمسكهم** في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام؛ إذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر وهو سرعة أو بطء، بل **ههنا** حركة مخصوصة، تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية **لا تختلف بالإضافات،** ولا جسم؛ لأنه متركب ومتحيز،...

وأن القيام هو: هذا إبطال للمقدمة الثانية، وعطف على أن البقاء استمرار الوجود، والاختصاص الناعت: أن يكون بين الشيئين اختصاص يصير به أحدهما نعتا للآخر، كالبياض القائم بالجسم، فيقال: الجسم الأبيض.[النبراس: ١١٠]

كما في أوصاف: يعني أن صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له، لا بمعنى أن تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى.[رمضان آفندي: ١٠٣]

وأن انتفاء الأجسام: عطف على إن البقاء استمرار الوجود، وهو إبطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد إبطال دليله، وحاصله: أن الأعراض باقية؛ لأن بقاء الأجسام ضروري باتفاق الحكماء والأشاعرة، فلو جاز الانصرام والتجدد في الأعراض وبطل حكم الحس ببقائها، لوجب أن يجوز ذلك في الأجسام أيضا، وهو سفسطة باتفاق الفريقين؛ ولذلك أنكر الناس على النظام المعتزلي إنكارا شديدا لتفرده بتجدد الأجسام، فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة، وقيل: نقض إجمالي، أي لو صح دليلك للزمت مخالفة الضروري.[النبراس: ١١٠]

نعم تمسكهم: تسليم لضعف بعض أدلة الفلاسفة، بعد ما نصر مذهبهم على طريق أهل الإنصاف.[النبراس: ١١٠،١١١]

تمسكهم: يعني أن الحكماء قالوا في قيام العرض بالعرض: أن الحركة التي هي من الأعراض قد يتصف بالسرعة والبطء الذان هما أيضا من الأعراض، فيجوز قيام العرض بالعرض.(محمود) **ههنا:** أي في الحركة السريعة والبطيئة.

لا تختلف بالإضافات: فإن الإنسان مثلا إنسان سواء أضيف إلى فرس أو بقر.[النبراس: ١١١]

وذلك أمارة الحدوث، ولا جوهر أما عندنا: فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك، وأما عند الفلاسفة: **فلأنهم وإن جعلوه** اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً، **لكنهم جعلوه** من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع، **فإنما يمتنع إطلاقهما** على الصانع

وذلك أمارة الحدوث: جوز اليهود والحنابلة إطلاق الجسم عليه تعالى، بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا ومعنى، أما لفظا فمستحيل، وأما معنى فلأن كل بعض إما موصوف بصفات الله تعالى أو لا، والأول يوجب تعدد الآلهة، والثاني يوجب اتصاف الجزء بأضداده، مثل العجز والجهل، وذلك أمارة الحدوث، وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل، وأما الكرامية وهشام بن الحكم: فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات لا المتركب والمتبعض، وهم مخطئون لفظا؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية؛ ولذا لا نسميه طبيبا وفقيها، مع أن في الجسم مبادرة الذهن إلى المركب؛ لأنه معناه لغة.[رمضان آفندي: ١٠٤]

فلأنهم وإن جعلوه: حيث قالوا: الجوهر موجود لا في موضوع، والعرض موجود في موضوع، والموضوع: هو المحل المستغني في تقومه عن الحال فيه، كالجسم المستغني عما يحل فيه من اللون والحركة، والمحل أعم من الموضوع؛ لأنه قد يحتاج إلى ما يحل فيه كالهيولى والصورة، فإنهما جوهران والصورة حالة في الهيولى، ومع ذلك فالهيولى محتاجة في تقومها إلى الصورة مجردا كان: كالعقول والنفوس، فإنها مجردة عن المادة والجهة والمكان. أو متحيزا: كالجسم والهيولى والصورة.[النبراس: ١١١]

لكنهم جعلوه: يريد أن ظاهر قولهم: موجود لا في موضوع، يتناول الواجب، ولكنه يظهر بعد التحقيق أنهم لايطلقون الجوهر على الواجب، وهذا لوجهين: أحدهما: أنهم قسموا المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، فالجوهر قسم من الممكن عندهم، ثانيهما: أنهم فسروا الجوهر بماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، والعرض بماهية إذا وجدت كانت في موضوع، ومطلوبهم: الإشارة إلى أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب؛ لأن وجوده الخاص عين ماهيته عندهم.[النبراس: ١١١]

فإنما يمتنع إطلاقهما: أي لا يمتنع إطلاقهما على الواجب، من حيث عدم صحة المعنى، بل من حيث إنه ترك الأدب، وهذا لوجهين: أحدهما: أنه لم يوجد هذا الإطلاق في القرآن والحديث، ومذهب أهل السنة أن لا يسمى=

من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز، **وذهب المجسمة** والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه، بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه، **فإن قيل:** فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع، وهو من أدلة الشرع، وقد يقال: إن الله تعالى والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة، أو من لغة أخرى، وما يلازم معناه، **وفيه نظر،** ....

= الله سبحانه إلا بما ورد فيهما؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠)، الثاني: أن الفهم يتبادر من الجسم والجوهر إلى المعنى الذي لا يصح على الواجب.[النبراس: ١١١]

وذهب المجسمة: أما المجسمة فقالوا: هو جسم كسائر الأجسام، جالس على العرش، وأما النصارى فقالوا: جوهر منقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأب، والابن، وروح القدس. وهذا وجه آخر لترك إطلاق الجسم والجوهر؛ وذلك لأن موافقة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعا، ولو كان المقصود خلاف مقصودهم، ووقع في كثير من النسخ: وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفا على تبادر الفهم، وقيل: على عدم ورود الشرع، ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين: أن قوله: وذهب المجسمة، جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: إن الجسم والجوهر لا يطلقان عليه تعالى، والحال أن المجسمة والنصارى أطلقوهما.[النبراس: ١١١]

فإن قيل: اعتراض بالنقض على قوله: من جهة عدم ورود الشرع.[النبراس: ١١١] **وفيه نظر:** من وجهين: أحدهما في الترادف؛ وذلك لأن مفهوماتهما متغايرة، فالله علم للجزئي الحقيقي، ومعناه بحسب اللغة المعبود، أو من يتحير العقل فيه، أو من يفزع الكل إليه، أو من احتجب عن غيره، والواجب ما يمتنع عدمه، والقديم ما لا أول لوجوده، والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى؛ لأنه قد يكون أحدهما موهما بالنقص فلا يصح إطلاقه؛ ولذا لا يطلق عليه العاقل، وإن كان مرادفا للعالم؛ لأنه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي، وكذلك حال اللازم، فإن الله تعالى خالق كل شيء، ويلزمه أن يكون خالق الخنازير، مع أنه يجوز إطلاق الملزوم لا اللازم، ثم اعلم أن مسألة التوقيف اختلف فيها اختلافا كثيرا، قال بعض المحققين: لا نزاع في جواز إطلاق أسماء الأعلام =

ولا مصور أي ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأن تلك من خواص الأجسام، تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات، كالطول والعرض والعمق. كالألوان
ولا محدود أي ذي حد ونهاية، ولا معدود أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، **ولا المنفصلة** كأعداد وهو ظاهر، ولا متبعض ولا متجز أي ذي أبعاض وأجزاء، ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً، وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزياً، ولا متناه؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد،..............................

= الموضوعة في اللغات كـ"خداي" بالفارسية، و"تنكري" بالتركية، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، وقالت المعتزلة والكرامية: يجوز إطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به ولو لم يأذن به الشرع، وقال قوم: يجوز ما يرادف الأسماء الشرعية، إلا ما كان مخصوصا بلغة الكفار، وقال القاضي أبو بكر: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى، ولم يكن موهما بنقص جاز إطلاقه، وشرط آخرون مع ذلك أن يكون مشعرا بإجلال وتعظيم، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الإمام الغزالي رحمه الله، وقال: يجوز ما يدل على الصفة لا ما يدل على الذات، وقال الإمام الأشعري: لا بد من إذن الشارع، وفي "شرح المواقف": هو المختار.[النبراس: ١١٢]
ولا المنفصلة: تفسير لقوله لا معدود، وتوضيح المقام: أن الكم عرض يقبل القسمة لذاته، وهو قسمان: أحدهما: متصل، وهو الذي إذا قسم كان لقسميه حد مشترك، يصح أن يعتبر حد الكل من القسمين، وهو الزمان والخط والسطح والمقدار القائم بالجسم، ويدل على مغايرته الجسم أنه يزداد المقدار وينقص في السمن الذائب والمنجمد، مع أن الجسم باق، ثم إنا إذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط، وكذا إذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بآن، ثانيهما: منفصل، وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك، وهو العدد، فإن العشرة إذا قسمت بستة وأربعة مثلا لم يكن بين الستة والأربعة حد مشترك، وإلا لصارت ستة سبعة والأربعة خمسة، وهو ظاهر، أما المقادير: فلأنها من خواص الأجسام، وأما الأعداد: فلأنه ليس للواجب تعالى أجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم، فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة، وإن كان كلام الشارح ناظرا إلى الأول، وأما الوصف بأنه تعالى واحد: فليس من باب التعداد؛ لعدم التعداد، مع أن الصحيح أن الواحد ليس بعدد.[النبراس: ١١٣]

ولا يوصف **بالمائية** أي المجانسة للأشياء؛ **لأن معنى قولنا**: ما هو، من أيّ جنس هو، والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة **فيلزم التركيب**، ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك، **مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج** والتركيب،..........

بالمائية: منسوبة إلى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة، وقد يزعم أنها منسوبة إلى ما هو، بحذف الواو وقلب الهاء همزة، والأول أقرب. قوله: المجانسة للأشياء: المجانسة هو الاتحاد في الجنس، وللجنس معنيان: منطقي ولغوي أعم منه، وهو الأمر الشامل العام، فإن الإنسان جنس لغوي لا منطقي، والظاهر أن الشارح أراد المنطقي.[النبراس: ١١٣]

لأن معنى قولنا: في اللغة أنه من أيّ جنس هو، كما ذكره البيانيون، وقال السكاكي في "المفتاح": ما للسؤال عن الجنس، أراد الجنس اللغوي، ومقصود الشارح من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية، واللغوي لها، وحاصله: أن أهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي، ويقولون في الجواب: إنسان أو فرس أو ثوب أو درهم، فناسب أن يسمى المجانسة المنطقية أيضا ماهية لوقوع الجنس المنطقي أيضا في جواب ما هو. قوله فيلزم التركيب: وأورد عليه أن هذا تركيب عقلي، والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي، وأجيب: أن العقل مستلزم للخارجي؛ لأن الشيء البسيط لا يمكن انتزاع الجنس والفصل منه، واعلم أن بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه آخر، فأراد بقوله المجانسة للأشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر قوله؛ لأن معنى قولنا ما هو من أيّ جنس هو؛ لأن هذا معنى لغوي لا منطقي، ولا يخفي أن استيناسه مدفوع بما ذكرنا، من أنه قصد بيان المناسبة، وأيضا يرد عليه: أن المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول، وأجيب بحمل الفصول على ما يعم المميز، سواء كان فصلا أو تشخصا، ودفع الجواب: بأن لزوم التركيب موقوف على كون التشخص أمرا وجوديا داخلا في هويته، وإثبات ذلك صعب.[النبراس: ١١٣، ١١٤]

فيلزم التركيب: لأن كل ماهية لها جنس يجب أن يكون لها فصل، فيلزم تركيب ماهية في العقل.[رمضان آفندي: ١٠٧، ١٠٨] من صفات الأجسام: الأول بالنظر إلى الملموسات، والثاني بالنظر إلى سائر المحسوسات، وهذا تصريح بما أشار إليه فيما سبق، من أن مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج، لكنه لا يستقيم على أصول الأشاعرة، فالأولى أن يتمسك في نفي ذلك بالإجماع.(كستلي) وتوابع المزاج: فقد ذكر الحكماء أن اللون والطعم والرائحة، إنما تحدث في الجسم إذا كان مركبا من العناصر وتمازجت أجزائها، حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج.[النبراس: ١١٤]

ولا يتمكن في مكان؛ لأن التمكن عبارة عن نفوذ **بعد في آخر** متوهم أو متحقق، يسمونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه **عند القائلين**........

ولا يتمكن في مكان: تحقيق المقام موقوف على مقدمات: المقدمة الأولى: ذهب الحكماء إلى أن في الأجسام امتدادا، هو عرض قائم به، مستدلين بوجهين: أحدهما: أن الشمعة إذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال إلى حال مع بقاء جسميتها، ثانيهما: أن امتداد السمن ينقص بجموده ويزيد بذوبانه مع أن حقيقة الجسم على حالها فعلم من الوجهين أن الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به، ويسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي، وتسميته بالجسم مجاز، وذهب المتكلمون إلى أن هذا البعد موهوم، بناء على أن الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال، المقدمة الثانية: اختلف العقلاء في المكان على أقوال، والمعتمد منها ثلاثة: الأول: مذهب أفلاطون، من أنه البعد الموجود الجوهري المجرد، ينفذ فيه الجسم بطريق التداخل، ولو لم يشغله الجسم لكان خلاء، وتوضيحه: أنا نجد في الحوض بعدا يحيط به أطراف الحوض، وهذا البعد مملو بالهواء، فإذا دخله الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولا بالماء، فالبعد في الحالين قائم على حاله، لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض، فهو جوهر مجرد عن المادة، مغاير للبعد العرضي القائم بالهواء أو الماء؛ لأنه تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه، ويسمى بعدا جوهريا، وبعدا مجردا، وبعدا مفطورا؛ لأنه أصل الفطرة؛ ولأنه ذو أقطار، الثاني: مذهب المتكلمين، من أن المكان بعد موهوم ولا شيء محض، وهو كمذهب أفلاطون، إلا أن البعد وهمي عندهم، الثالث: مذهب أرسطاطاليس، من أن المكان سطح باطن من الجسم الشامل للمتمكن، وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم، المقدمة الثالثة: اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم، ويسمى الخلاء، فذهب المتكلمون وبعض أصحاب أفلاطون إلى التجويز، ولكن هذا الفراغ جوهر مجرد عند الحكيم، ومعدوم وهمي عند المتكلم، وأكثر الحكماء على أن الخلاء محال، فللمجوز أنا إذا رفعنا صفحة ملساء من مثلها دفعة حصل الخلاء في وسطها؛ لأن الهواء يتحرك تدريجا من أطرافها إلى وسطها.[النبراس: ١١٤، ١١٥]

بعد في آخر: أراد بالبعد الأول البعد القائم بالجسم، وهو عرض عند الحكيم، وموهوم عند المتكلم، وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم، والجوهري المتحقق عند أفلاطون، والضمير في يسمونه للثاني، فقوله متوهم أو متحقق يجوز أن يكون صفة للبعدين على التنازع، ولكن قوله: يسمونه المكان، يدل على أنه صفة للثاني.[النبراس: ١١٥]

عند القائلين: وهم أفلاطون وأتباعه القائلون ببعد خالي جوهري، إن قلت: ما السبب في ترك تعريف البعد الموهوم؟ قيل: لأنه يعرف قياسا عليهما، وهو بعد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، وزعم بعض المحشين أن التعريف يعم الكل، وأن المراد بالقيام ما يعم الحقيقي والوهمي، وبالوجود المعنى اللغوي، ولا يخفى أنه تكلف بارد.[النبراس: ١١٥]

بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزي، **فإن قيل:** الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزيا؟ **قلنا:** المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء **ممتد أو غير ممتد**، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز: فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل **فيلزم قدم الحيز**، أو لا **فيكون محلاً** للحوادث، وأيضا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه **فيكون متناهياً** أو يزيد عليه، فيكون متجزيا، **وإذا لم يكن** في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما؛.........................

(من لزوم التجزي) (عند المتكلمين) (دليل ثان عدم التحيز) (أي عن الحيز)

فإن قيل: مبنى السؤال اتحاد التمكن والتحيز.

قلنا: حاصل الجواب بمنع التساوي بين التحيز والتمكن، بل بينهما عموم وخصوص مطلقا، والمتحيز أعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن.[رمضان آفندي: ١٠٩] **ممتد أو غير ممتد:** مثال الممتد الجسم وغير الممتد الجوهر الفرد، فالأول مكان وحيز، الثاني: حيز لا مكان، قيل: هذا يخالف ما ذكره الشارح في آخر بحث حدوث العالم، من أن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وأجيب بأن المذكور ثمه تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز.[النبراس: ١١٥]

فيلزم قدم الحيز: وهو محال، لما ثبت من حدوث العالم، وأورد عليه: أنه مبني على وجود الحيز، ومذهب المتكلمين أنه فراغ موهوم، وأزلية المعدوم غير محال، أجيب بوجوه: أحدها: أنه اختار وجود الحيز لقوة الدليل على وجوده، وهو أنه مشار إليه، ولا شيء من المشار إليه بمعدوم، ثانيها: أن الدليل غير مبني على وجود الحيز، بل الاحتياج إلى الحيز ينافي الوجوب موجودا أو معدوما، ثالثها: أن المراد بقدم الحيز قدم التحيز، وهو عرض عندهم، والعرض لا يبقي زمانين فيلزم تتالي الأكوان بلا نهاية ويبطله برهان التطبيق.[النبراس: ١١٥، ١١٦]

فيكون محلا: لأن الكون في الحيز من الأعراض الموجودة في الخارج عند المتكلمين والحكماء.[النبراس: ١١٦]

فيكون متناهيا: لأن الحيز متناه، بناء على أنه تناهي الأبعاد كلها، والمساوي للمتناهي والمتناقص عن المتناهي لا بد أن يكون متناهيا أيضا، وإلا لزم أن لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه، وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض.[رمضان آفندي: ١٠٩] **وإذا لم يكن:** هذه مسألة أخرى ذكرها الشارح؛ لأنها من المهمات، وفي الشرط والجزاء إشارة إلى عذر المصنف رحمه الله في تركها؛ لأن قوله لا يتمكن ينفي الجهة أيضا.[النبراس: ١١٦]

لأنها **إما حدود وأطراف** للأمكنة أو نفس الأمكنة، باعتبار عروض الإضافة إلى شيء، ولا يجري عليه زمان؛ لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد **يقدر به متجدد آخر**، **وعند الفلاسفة** عن مقدار الحركة، والله تعالى **منزه عن ذلك**، واعلم أن ما ذكره من التنزيهات بعضه **يغني عن البعض**، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح، قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه،..............................

إما حدود وأطراف: يريد أن الجهة إما من عوارض المكان أو نفس المكان، فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة، وتوضيح الكلام: أن الجهة تطلق على معنيين: منتهى الإشارات ونفس الأمكنة، والأول مذهب الحكماء، والثاني مذهب المتكلمين، أما تحرير الأول فقالوا: الجهة موجودة، مستدلين أولا: بأنها يشار إليها بالإشارة الحسية، وثانيا: بأن المتحرك يقصدها بالحركة، والإشارة إلى معدوم والقصد إليه محالان، ثم قالوا: الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت، وما سواهما من الجهات كاليمين والشمال، فتختلف بتغير وضع الشخص، ثم الجهة لا تنقسم، وإلا فالأول إذا وصلت إلى جزئها الأقرب، فإن انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدها، وإلا فالجهة ما بعده لا هناك، فثبت أن الفوق والتحت عبارتان عن نهايات وحدود غير مقسومة قائمة بالأجسام، ثم إنه يجب أن يكون الجسم المحدد لهما كرة، فيكون الفوق سطحه المحدب، والتحت نقطة مركزه؛ ليكون كل من الفوق والتحت أبعد شيء عن الآخر، فالمحدد فلك محيط بعالم الأجسام، فقول الشارح: حدود وأطراف للأمكنة، أرادهما المركز والمحيط فإن جميع الأمكنة داخلة في محدب هذا الفلك، وحدُّها الفوقاني محدبه، والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك إلا العدم الصرف، أما حكم الوهم بأن ما ورائه فضاء غير متناه فباطل، وأما تحرير الثاني فقال المتكلمون: ليس الجهة ما ذكر الحكماء، بل الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة، فإن السماء الأولى فوق بالنسبة إلى الأرض، وتحت بالنسبة إلى الفلك الثاني، فالإشارة الحسية وقصد المتحرك إنما هي إلى الأمكنة.[النبراس: ١١٦]

يقدر به متجدد آخر: مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر، ومثل الشهر يقدر به السنة، ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك.[رمضان:١١٠] وعند الفلاسفة: كأرسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة. منزه عن ذلك: أي عن المتجدد والمقدار؛ لأن كل ذلك من أمارات الإمكان، فالله تعالى منزه عن ذلك.[رمضان:١١٠] يغني عن البعض: فإن قوله: ليس بعرض ولا جسم، يغنى عن قوله لا مصور ولا محدد ولا متبعض ولا متجز، وكذلك أحد هذه الثلاثة يغنى عن صاحبيه، وقوله: الواحد، يغني عن قوله: لا معدود.[النبراس: ١١٧]

ورداً على **المشبهة** والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم **بطريق الالتزام**، ثم إن مبني التنزيه عما **ذُكرتْ** على أنها تنافي وجوب الوجود، لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ، من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه، **ومعنى الجوهر**: ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، **وإن الواجب** لو تركب فأجزاءه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أو لا فيلزم النقص والحدوث، وأيضا إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها وهي مستوية الإقدام في إفادة المدح والنقص، **وفي عدم دلالة** المحدثات عليه، ....

المشبهة: قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة، والمجسمة: قوم يقولون: إنه جسم، وأقاويلهما متقاربة. وسائر فرق الضلال والطغيان: كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب، واتحاده بالأجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام، وغلاة الشيعة في الأئمة اثنى عشرة، وكالكرامية القائلين باتصافه تعالى الحوادث، وكالثنوية القائلين بإلهين نور وظلمة، وكالحمقاء القائلين بالولد.[النبراس: ١١٧]

بطريق الالتزام: فإن قوله: ليس بجسم ولا عرض، يدل بالالتزام على أنه غير محدود ولا متناه.[النبراس:١١٨،١١٧]

ذُكرتْ: الضمير عائد إلى ما لتأويله بالأشياء المذكورة. ومعنى الجوهر: إشارة إلى دليل عدم كونه تعالى جوهرا، ومعنى الجسم: ما يتركب هو إلخ ضمير هو راجع إلى ما، هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما.[رمضان:١١١]

وإن الواجب: دليل على عدم كونه تعالى متبعضا و متجزيا. [رمضان: ١١١] وفي عدم دلالة: يعنى مستوية الأقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض، وببعض الأشكال دون بعض، وببعض الكيفيات دون بعض، فإذا كان كذلك: فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح.[رمضان آفندي: ١١٢]

فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، **بخلاف مثل العلم** والقدرة، فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان (كالجهل والعجز والموت) لا دلالة لها على ثبوتها؛ **لأنها** تمسكات **ضعيفة** توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين، زعماً منهم (أي الطالبين والطاعنين) أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية، **واحتج المخالف** بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح،........

بخلاف مثل العلم: فإن ثبوتها للواجب لا يحتاج إلى مخصص، فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها؛ لأن مبدع العالم على النمط العجيب، لا بد أن يكون حيا عليما قديرا.[النبراس: ١١٨] لأنها: دليل لقوله على ما ذهب إليه المشايخ، ومما يجب أن يعلم أن هذه الاستدلالات إنما هي من المشايخ الماتريدية، وهم حنفية ما وراء النهر، وأكثر ما ذكروا من الأدلة يكون من قبيل الإقناعات، وأما المشايخ الأشعرية: فلهم يد طولى في التدقيق، كالإمام الرازي والآمدي والقاضي العضد وسعد الدين التفتازاني والسيد السند، وكلمة الإنصاف: أن كلام الماتريدية بعامة الأمة أنسب وأنفع، وكلام الأشعرية بالمدققين.[النبراس: ١١٨، ١١٩]

ضعيفة: أما ضعف قوله: أن معنى العرض بحسب اللغة إلخ؛ فلأنه لقائل أن يقول: لا نسلم أن معنى العرض ما يمتنع بقاؤه، بل هو ما يقوم بغيره، سواء امتنع بقاؤه أو لا يمتنع، وضعف قوله معنى الجسم ما يتركب هو عن غيره؛ فلأنه لقائل أن يقول: لا نسلم أن معنى الجسم ذلك، بل هو معنى الكل؛ أو لأن ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي، فإن معناه في اللغة ما يقوم بذاته أي بنفسه لا بغيره، وضعف قوله: وإن الواجب لو تركب إلخ؛ فلأنه لقائل أن يقول: إن أردت بصفات الكمال وجود الأجزاء على ما ينبغي، فلا نسلم أنه يلزم منه تعدد الواجب، ولو أردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية، فلا نسلم أنه لو انعدمت هذه الصفات في الأجزاء يلزم النقص، لم لا يجوز أن يحصل من اجتماع الأجزاء الناقصة كمال للكل، كما أنه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها، وضعف قوله: فيفتقر إلى مخصص؛ فلأنه يرد المنع هنا بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته، ولم يدخل تحت قدرة الغير.[رمضان آفندي: ١١١]

واحتج المخالف: منهم الكرامية ذهبوا إلى كونه في الجهة، ككون الأجسام فيها بحيث يشار إليه بأنه هناك. قوله: بالنصوص الظاهرة إلخ في الجهة: كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طـه:٥). والصورة: كقوله ﷺ: "خلق الله آدم على صورته، ورأيت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب أملح"، والجوارح: كقوله تعالى: =

وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له، أو منفصلاً عنه مباينا في الجهة، والله تعالى **ليس حالاً** ولا محلاً للعالم، فيكون مبايناً العالم في جهة **فيتحيز**، فيكون جسما أو **جزء جسم** مصوراً متناهياً، والجواب: **أن ذلك** وهم محض، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب **أن يفوض** علم النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم أو يؤول **بتأويلات صحيحة**،.......................

خالص — أي البراهين العقلية

= ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤) وقوله عليه السلام: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"، وقوله عليه السلام: "إن الله ليضحك على أوليائه حتى يبدو نواجذه"، وهذه الآيات والأحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها ما لم تؤول، ولو ذكرت التأويلات في الآيات والأحاديث المروية في هذا الباب لطال الكلام، وفات المرام وكثر الملام، والجواب الجامع الشامل للجميع: أن يقال: إن الأدلة السمعية المحتملة لا تعارض الأدلة السمعية المحكمة، بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هي أصل الكتاب.[رمضان آفندي: ١١٢، ١١٣]

ليس حالاً: أي منزه عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه. **فيتحيز**: إذ كل ما في الجهة فهو في حيز بالضرورة.[النبراس: ١١٩] **جزء جسم**: لأن كل متحيز كذلك، وإنما ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الأقسام المحتملة، وإلا فلا قائل به من هؤلاء المستدلين، ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد، كما يدل عليه استدلالهم.[النبراس: ١١٩] **أن ذلك**: أي القول بأن كل موجودين إما متلاقيان أو متباينان.[النبراس: ١١٩]

أن يفوض: قد ذهب الأشاعرة إلى أن النص المخالف للدليل العقلي مصروف عن الظاهر؛ لأن صحة النص إنما تعرف بالدليل العقلي، وهو أنه كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله تعالى، فالعقل هو أصل النقل، فلا يدفع الأصل بالفرع، بل ذهب جمهورهم إلى أن النصوص لا تفيد القطع بمعانيها أصلا؛ لأن اللغة والنحو والصرف إنما نقلها الآحاد، كالأصمعي والخليل وسيبويه، ومع هذا فاحتمال المجاز والاشتراك قائم، ولكن الصحيح خلافه؛ إذ من العربية ما نقل بالتواتر، وقد تقوم القرائن على أن المراد هذا المعنى دون ذلك، فلا يمتنع أن يفيد بعض النقليات القطع.[النبراس: ١١٩] **بتأويلات صحيحة**: أي مطابقة بقواعد الشرع والعربية غير مخلة ببلاغة القرآن، وشرط بعض الأئمة أن لا يقطع بمراد الحق سبحانه.[النبراس: ١١٩]

على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين، وهم المبتدعة وجذبا لضبع القاصرين أي ضعفاء المسلمين **سلوكا للسبيل** الأحكم. ولا يشبهه شيء أي **لا يماثله**، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر، وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الأخر، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر، فلأن شيئا من الموجودات لا يسده تعالى في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه والمراد به الأوصاف الوجودية من العلم والقدرة وغير ذلك، أجل وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة **بينهما**، **قال في البداية**: إن العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود، ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى، لكان موجوداً وصفةً قديمةً وواجب الوجود ودائماً من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم

سلوكا للسبيل: لأنه أقوى في دفع المخالفين، وجذب القاصرين من التفويض، وتوضيح الكلام: أن هذه النصوص تسمى المتشابهات، وعلماء السنة بعد إجماعهم على أن معانيها الظاهرة غير مرادة، ذهبوا مَذهبَين: أحدهما: مذهب السلف، وهو الإيمان بما أراد الله سبحانه، وتفويض علمها إليه تعالى، مع تنزيهه عن التجسم والتشبه، وقالوا: الاستواء على الرجل واليد وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه، لا نعرف كنهها، وفي بعض نسخ "الفقه الأكبر" المنسوب إلى الإمام الأعظم رحمه الله: أن تأويلها إبطال للصفات، وهو قول المعتزلة انتهى، ثانيهما: مذهب الخلف تفسيرها بما يليق به تعالى؛ لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم، وتضليل المشبهة عوام المسلمين، ففعلوا ذلك حفظا للدين، وعند طائفة من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (آل عمران:٧) فمذهب السلف الوقف على الجلالة، على أن تأويله خاص بعلمه تعالى، ويؤيده قراءة ابن عباس: "ويقول الراسخون في العلم آمنا به". (رواه الحاكم)، ومذهب الخلف عطف قوله: الراسخون على الجلالة، ويعضده قول ابن عباس رضي الله عنهما أنا ممن يعلم تأويله، رواه ابن المنذر، وهم يخصون ذم تأويل المتشابه بمن يؤول على وفق بدعته كالمشبهة.[النبراس: ١٢٠] **لا مماثلة**: لأن المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى. **بينهما**: أي بين أوصاف الواجب تعالى وأوصاف مخلوقاته.[النبراس:١٢٠] **قال في البداية**: القائل هو الإمام الزاهد نورالدين أحمد بن محمود =

الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه، **فقد صرح** بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة، وقال **الشيخ أبو المعين** في "التبصرة": إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: "الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل"* **وأراد الاستواء** في الكيل لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، **والظاهر** أنه لا مخالفة؛ ......

= البخاري المشهور بالإمام الصابوني في كتابه "بداية الكلام": والمقصود من النقل تأييد قوله: لا مناسبة بينهما.[رمضان آفندي بتغيير: ١١٥] **فقد صرح:** المقصود من هذا الكلام بيان أن ما ذكره صاحب البداية، مخالف لما ذكره الشيخ أبو المعين في كتابه المسمى بـــ"التبصرة": لأن المفهوم من كلام صاحب البداية أن المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف، وأن المفهوم من كلام الشيخ أبي المعين، أن المماثلة هي الاشتراك في بعض الأوصاف دون جميع الأوصاف، فيكون بين الكلامين مخالفة.[رمضان آفندي: ١١٥]

الشيخ أبو المعين: وهو أحد أعاظم الحنفية بما وراء النهر. **وأراد الاستواء:** والدليل على إرادة النبي ﷺ الاستواء في الكيل، لا مطلق الاستواء، أنه لو كانت الحنطتان مستويتين في الكيل جاز بيع أحدهما بالأخرى، وإن تفاوت الوزن، بأن يكون إحداهما ثقيلة والأخرى خفيفة وعدد الحبات، بأن يكون حبوب إحداهما كبيرة وحبوب الأخرى صغيرة، ولا شك أن الشيئين إذا كانا متساويين في الكيل، وكان عدد أحدهما أكثر من عدد الآخر، كان الأكثر عددا صغيرا، والأقل عددا كبيرا، ولو كان مراد النبي ﷺ بالمتساويين هي المساواة من جميع الوجوه، لما جاز بيع أحد الحنطتين بالأخرى عند الاستواء في الكيل، والاختلاف في هذه الأشياء واللازم باطل وكذا الملزوم.[رمضان آفندي: ١١٥، ١١٦] **والظاهر:** هذا إشارة إلى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ما قاله صاحب "البداية" والأشعري، وبين ما قاله النبي ﷺ في الحديث المذكور.[رمضان آفندي: ١١٦]

* رواه الترمذي في سننه عن عبادة ابن صامت ﷺ، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل، وكراهية التفاضل فيه، رقم الحديث: ١٢٤٠.

لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، لا في كل شيء **كالكيل مثلاً، وعلى هذا** ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد، فكيف يتصور **التماثل**.

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء؛ لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض، نقص **وافتقار إلى مخصص**، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم **الجزئيات**،.........................

كالكيل مثلاً: بأن لا يكون كيل أكثر من كيل، وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على الإطلاق، فإنه غير معقول بين شيئين[النبراس: ١٢٢] وعلى هذا: أي على تقدير أن لا تخالف بين الحديث وبين كلام الأشعري.[رمضان آفندي: ١١٦]

التماثل: لأنه فرع التعدد، وملخص كلام الشارح أنهم اختلفوا في تعريف المماثلة، فقيل: الاشتراك من كل وجه، وقيل: يكفى المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها، وعليه ينزل كلام الفريقين انتهى، ولا يخفى أنه لا مماثلة بين الحق والخلق على كل من هذه التعريفات، فإنه وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم، لكن صفاته أجل فلا مساواة.[النبراس: ١٢٢]

وافتقار إلى مخصص: لأن نسبة الله تعالى إلى جميع الأشياء على السواء، فيكون علمه بالبعض دون البعض، وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج إلى مخصص ومرجح، فيكون الباري تعالى محتاجا إلى الغير، فهو ينافي كونه محدثا للعالم وصانعا له.[رمضان آفندي: ١١٦]

الجزئيات: وشبهتهم في ذلك: أنه لو كان عالما بأن زيدا في الدار عند كونه فيها، فعند خروجه من الدار إن بقي علمه بكونه فيها، يكون جهلا لا علما، وإن لم يبق علمه بذلك كان تغيرا، والتغير على الله تعالى محال، فلا يكون عالما بالجزئيات؛ لكونها متغايرة، أما الكليات: فلا تغاير فيها فلا يقع التغير في علم الباري، فيكون عالما بالكليات، والجواب عنه: بأنه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا في نفس العالم، ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية، بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم، والتغير في التعلق لا يوجب التغير في =

ولا يقدر على أكثر من **واحد**، **والدهرية**: أنه لا يعلم ذاته، **والنظام**: أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح،.........................

= الذات، ولا التغير في الصفات الحقيقية، والمحال هو الثاني دون الأول، قال الإمام في تفسيره: ونبين هذا بمثال في الحسيات، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (النحل: ٦٠) وهو أن المرآة الصافية المصيقلة إذا علقت في موضع، وقوبل في وجهها جهة، ولم تتحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ثوبا أبيض، يظهر زيد في ثوب أبيض، وإذا عبر عليها عمرو بلباس أصفر يظهر فيها كذلك، فهل يقع في ذهن أحد أن المرآة مع كونها حديداً تغيرت، أو يقع له أنها في تدويرها تبدلت، أو يذهب وهمه إلى أنها في صقالتها اختلفت، أو يخطر بباله أنها عن مكانها انتقلت، لا يقع لأحد شيء من هذه الأشياء، فافهم علم الله تعالى من هذا المثال، فإن المرآة ممكنة التغير، وعلم الله تعالى غير ممكن التغير.[رمضان آفندي: ١١٦، ١١٧]

واحد: وهو العقل عندهم، مستدلين بأنه تعالى واحد من جميع الوجوه، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فلا يمكن أن يصدر عنه الجسم؛ لأنه مركب مشتمل على الكثير، فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل، ثم صدر عن هذا العقل عقول وأجسام بالترتيب المفصل في كتبهم، والجواب: بأنا لا نسلم الواحد بالمعنى الذي زعموا، بل له صفات فيصح صدور الكثير عنه، وإنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أما استدلالهم عليه بأنه لو صدر شيئان كان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فيلزم التركيب، فضعيف؛ لأن المصدرية أمر اعتباري، ثم اعلم أن المحققين من الحكماء على أن معطي الوجود هو الحق سبحانه، وأن الممكن لا يوجد شيئا، وأن العقل واسطة بمنزلة الشرط والآلة، وأن الكل مقدورات الحق سبحانه ومخلوقاته، فكلام الشارح مبني على ما اشتهر من مذهبهم.[النبراس: ١٢٤]

والدهرية: والدهرية: قوم يثبتون واجب الوجود، لكن يسندون الحوادث إلى الدهر، ومنشأ شبهتهم: أن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين المنتسبين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، والجواب: منع كون العلم نسبة، بل هو صفة ذات، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر، بأن التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة، فإن الذات من حيث إمكان عالميته مغاير له، من حيث إمكان معلوميته، فلا إشكال.[رمضان آفندي: ١١٧]

والنظام: استدل النظام، بأنه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم أن يكون جاهلا وقبيحا؛ لأن خالق الجهل جاهل، وخالق القبح قبيح، والجواب عنه: أن يقال: لا نسلم أن خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح، بل الجاهل هو المتصف بالجهل، لا الخالق به، ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به، فلا يلزم ما ذكره النظام، واستدلال آخر للنظام: أنه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه، إما مع العلم بقبحه أو بدونه، والأول سفه، =

والبلخي: أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، **وعامة المعتزلة:** أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

= والثاني جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجواب: أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى، فإن الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه على أيّ وجه أراد، وإن سلم قبح الفعل بالقياس إلى الله تعالى فغايته عدم الفعل؛ لوجود الصارف والمانع وهو القبح، وذلك لا ينافي القدرة عليه.[رمضان آفندي: ١١٧، ١١٨]

والبلخي: كالصوم والصلاة، واستدل البلخي على ذلك، بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم أن يكون العبد مماثلا له تعالى، وقد ثبت أنه لا يماثله شيء من الموجودات، والجواب عنه: لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون العبد مماثلا له تعالى في القدرة؛ لأن قدرة الله تعالى أزلية قديمة دائمة، وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة، فلا يكون مماثلا له تعالى، واستدل البلخي بوجه آخر على أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، فإنه تعالى لو قدر عليه، لكان فعله تعالى إما طاعة مشتملة على مصلحة، أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سفها خالياً عنهما، أو مشتملا على متساويين منهما، كما أن فعل العبد كذلك، والكل محال على الله تعالى، فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد، والجواب: أنها أي ما ذكرتموها من صفات الأفعال اعتبارات تعرض، للفعل بالنسبة إلينا، وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا، وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات، فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما، فإن الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية.[رمضان آفندي: ١١٨]

وعامة المعتزلة: كتحرك اليد والرجل والرأس، واستدلت المعتزلة على ذلك: بأن المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين، قدرة الله تعالى وقدرة العبد، ويجاب: بأنه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين إذا اختلفت الجهة، فههنا كذلك، فإن المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله خلقا، وتحت قدرة العبد كسبا لا خلقا؛ لأنه لا خالق إلا هو، ولا رازق إلا هو، وغير ذلك.[رمضان آفندي: ١١٨]

[لله تعالى صفات أزلية]

وله صفات، **لما ثبت** من أنه تعالى عالم قادر حيّ إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على **مفهوم الواجب**، **وليس الكل** ألفاظاً مترادفةً، **وأن صدق المشتق** على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فيثبت له صفة العلم (تفريع على الدلائل الثلاثة) والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة (أي أكثرهم) أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، **فإنه محال ظاهر**، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له،..............

لما ثبت: حاصله: أنه قد ثبت بالدلائل القطعية صحة حمل عدة أمور عليه تعالى، لا يتأتى للخصم إنكارها، ومعلوم أن ليس مفهوم شيء من تلك المحمولات عليه، عين مفهوم واجب الوجود الذي قد علم اتصاف ذاته الذي هو مبدأ الممكنات، بل زائد عليه، وإن مفهوماتها في أنفسها أيضا متغايرة، وإن صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت أن له تعالى صفة متعددة، من العلم والقدرة ونحوهما.(بحر آبادي)

مفهوم الواجب: وإلا لم يصح الحمل؛ لأنه في حكم الشيء على نفسه، وإنما أقام الشارح الدليل على زيادة الصفات، مع أن المقام يقتضي إثبات الصفات فقط، اتباعا للمشايخ في قولهم: إن إنكار زيادة الصفات إنكار للصفات.[النبراس: ١٢٥]

وليس الكل: دليل ثان، تقريره: لو كان العلم والقدرة مثلا عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا واحدا، فيلزم ترادفهما، وكذا في العالم والقادر، والترادف باطل، وعلى هذا، فالمراد بالكل الصفات، ويحتمل أن يكون من تتمة الدليل الأول، والمقصود به: إما زيادة المفهوم، وإما إثبات تعدد الصفات بعد إثبات زيادتها؛ لئلا يظن أن العالم والقادر ونحوها صفة واحدة زائدة على الذات، والمراد بالكل الواجب والصفات.[النبراس: ١٢٥]

وأن صدق المشتق: هذا دليل ثالث، وقال بعض المحشين: معطوف على أن كلا من ذلك، أو حال، وإن المجموع دليل واحد، وأنت تعلم أن ما اخترناه أوفق بكلام المشايخ، وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الأشاعرة: أن معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب، وهذا ثابت في الشاهد باستقراء المشتقات، كالراكب والجالس والقائم، فكذا في الغائب.[النبراس: ١٢٥] فإنه محال ظاهر: أجيب بأنهم قالوا: عالم بذاته لا بعلم زائد، وهذا معنى معقول لا استحالة فيه.[النبراس: ١٢٥]

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغير هما، ودل صدور الأفعال المتقنة المحكمة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالما وقادرا. **وليس النزاع في** العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حيّ، وله حياة أزلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، **وله** أي الله تعالى **علم أزلي** شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء **ولا ضروري ولا مكتسب**، وكذا في سائر الصفات، **بل النزاع في** أنه كما أن للعالم منا علماً، هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل للصانع العالم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه؟ وكذا جميع الصفات؟ فأنكرته الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته. بمعنى أن ذاته **يسمى باعتبار التعلق** بالمعلومات عالماً، ....

وقد نطقت النصوص: كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠)، و﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩) وغير ذلك، والواو في "وقد نطقت" للحال.[رمضان آفندي: ١١٩] **وليس النزاع:** كأنه إشارة إلى رد ما قاله بعض الشراح، من أن النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات، فإنا قائلون بالعلم والقدرة، كذلك في حق الباري تعالى، والمعتزلة لا يقولون بها، وحاصل هذا الرد أن يقال: ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين، فإن العلماء اتفقوا على أنه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى؛ لأن العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق، ولا خلاف فيه أصلا.[رمضان آفندي: ١١٩]
وله علم أزلي: وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة؛ لأن الملكة تحصل للشيء بعد عدمها؛ لأنها تحصل بالممارسة.[رمضان آفندي: ١١٩، ١٢٠] **ولا ضروري ولا مكتسب:** لأن المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم الحادث.[النبراس: ١٢٦] **بل النزاع:** إضراب عن قوله: "وليس النزاع في العلم".
ويسمى باعتبار التعلق: فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار، لا بالصفة الحقيقية، وقالت الفلاسفة: إن ما يجوز إطلاقه على الخلق، لا يطلق على الحق حقيقة؛ لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق، وهي تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم، وهو باطل؛ لأنها لو تبتت لتماثلت المتضادات، وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات =

والمقدورات قادرا إلى غير ذلك، فلا يلزم **تكثر في الذات، ولا تعدد** في القدماء والواجبات، **والجواب** ما سبق، من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم. **ويلزمكم** كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق، **وكون الواجب** غير قائم بذاته **إلى غير ذلك** من المحالات، ....

= ويقرب من قولهم قول المعتزلة: إن الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات، حي بلا حياة بل بالذات، وكذا البواقي، وأنكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على التحقيق، وزعمت أن ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى، واعترفت المعتزلة باتصاف الله تعالى بأنه حي عالم سميع مريد بصير متكلم، ولكن أنكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى، والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة إنما هي في إطلاق ألفاظ الصفات على الله تعالى، فجوزته المعتزلة، ولم تجوزه الفلاسفة.[رمضان آفندي: ١٢٠]

تكثر في الذات: إشارة منهم إلى دفع السؤال أورده الأشاعرة، وحاصل السؤال: أن الصفات كثيرة كالعلم والقدرة، فلو كانت عين الذات لزم تكثر الذات، وهو باطل، وتقرير الجواب: أنه لا تكثر في الذات بل في تعلقاتها، وهي خارجة عن الذات.[النبراس: ١٢٦] ولا تعدد: إشارة إلى اعتراض على الأشاعرة، وهو أن القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة القدماء، وهو ظاهر، وكثرة الواجبات؛ لأن الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتكم: أن كل ممكن حادث.[النبراس: ١٢٦]

والجواب: أي عن قولهم يلزم تعدد القدماء، ما سبق في شرح القديم، من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم، بل اللازم تعدد الصفات القديمة، وهو غير محال، وسكت الشارح عن جواب تعدد الواجبات حوالة على ما سيجيء، وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم: كل ممكن حادث.[النبراس: ١٢٦]

ويلزمكم: لأن الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبهم.[النبراس: ١٢٦]

ويلزمكم كون العلم: خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذهبهم من المحالات، ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجوه السابقة.[النبراس: ١٢٦] وكون الواجب: هذا محال ثان، وبيانه: أن الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبداهة، فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات أن يكون الواجب قائما بالغير، وأجيب بأنه إنما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد معاً، وهم لا يقولون به.[النبراس: ١٢٦] إلى غير ذلك: فمنها: إنا نحتاج بعد إثبات الذات إلى إثبات الصفات، ولو اتحد لم نحتج إليه، منها: أن الاتحاد يجعل الحمل لغوا في قولنا والله عالم.[النبراس: ١٢٦]

أزلية لا كما **يزعم الكرامية**، من أن له صفات لكنها حادثة؛ **لاستحالة قيام الحوادث** بذاته، قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما يزعم المعتزلة، من أنه متكلم بكلام **هو قائم بغيره**، ....

يزعم الكرامية: هم أصحاب أبو عبد الله محمد بن كرام -بكسر الكاف وتخفيف الراء- على الصحيح، وقد يقال -بالفتح والتشديد- طائفة من المشبهة، وكثيرا ما يقلدون في الفروع إمامنا الأعظم، كما قال شاعرهم:

الفقه فقه لأبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

من أن له صفات لكنها حادثة: سوى القدرة، واستدلوا عليه بوجوه: أحدها: أن السمع والبصر والكلام لا تعقل إلا بوجود مسموع ومبصر ومخاطب، الثاني: أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وصار عالما، بأن زيدا وجد بعد ما كان عالما بأنه سيوجد، وأجيب عن الوجهين: بأنه لا يلزم من حدوث تعلق الصفة حدوث نفسها، الثالث: علة قيام الصفة بذاته تعالى، هو كونه صفة كمال من غير تقييد بأزلية؛ إذ الأزلية عدم الأولية، والعدم لا يكون علة ولا جزء علة، فيصح قيام كل صفة كمالية ولو حادثة، أجيب: بأنه يجوز أن يكون الحدوث مانعا والقدم شرطا.[النبراس: ١٢٧]

لاستحالة قيام الحوادث: أي بذاته تعالى علة للمنفي، والمراد الحوادث الموجودة؛ وذلك لأن الصفة تطلق على معان: أحدها: معنى حقيقي محض كالحياة، ثانيها: معنى حقيقي ذو إضافة، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام والتكوين عند الماتريدية، ثالثها: إضافة، ككونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده، والتكوين عند الأشعرية، رابعها: سلب النقائص، ككونه ليس بجسم ولا عرض، خامسها: سلب ما يجوز، ككونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان، فالقسم الأول والرابع لا تجدد فيه مطلقا، والثاني لا يتجدد في نفسه ويتجدد تعلقاته، والثالث والخامس يتجدد بنفسه إجماعا من العقلاء؛ لأنهما أمران اعتباريان لا قيام لها بذاته تعالى في الحقيقة، وكثيرا ما يتوهم من تجددهما أن مذهب الكرامية حق فاحفظه، واحتجت الأشاعرة على الكرامية بوجوه: الأول: لو كان الحدث نقصا فقيامه بذاته تعالى محال، وإن كان كمالا فالخلو عنه قبل حدوثه محال، الثاني: لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الأزل؛ لأن القابلية من لوازم الذات، وإلا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالإمكان الذاتي وهو محال، ووجود الحوادث في الأزل باطل، الثالث: لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالى وهو محال.[النبراس: ١٢٧]

هو قائم بغيره: كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبي ﷺ وشجرة موسى عليه السلام إلى غيرها من الأجسام، زعما منهم أن الكلام النفسي باطل، واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى، واستدلت الأشاعرة بالاستقراء الدال على أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل قائم بغيره، وأورد عليه المعتزلة بأنه يسمى خالقا، والخلق هو =

لكن مرادهم نفي كون الكلام صفةً له، لا إثبات كونه صفةً له غير قائم بذاته، ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد، لما أنها موجودة قديمة مغايرة لذات الله، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته.

أي المتقدمين من الأشاعرة — حميد الدين الضريري

[صفات الله لا عينه ولا غيره]

وقد كفرت النصارى **بإثبات ثلاثة** من القدماء **فما بال الثمانية** أو أكثر؟ أشار إلى الجواب بقوله: وهي لا هو ولا غيره، يعني أن صفات الله تعالى **ليست عين الذات**

كما ذهبت إليه المعتزلة

= المخلوق؛ لقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ (لقمان: ١١)، ولا شك أن المخلوق لا يقوم بذاته تعالى، وأجيب: بأن للخلق معنيين: التأثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الأول، واعترض المعتزلة على الجواب بأن التأثير ممنوع؛ لأنه إن كان قديما لزم قدم العالم، وإن كان حادثا احتاج إلى تأثير آخر فيتسلسل، وأجيب: بأنه نسبة، والنسب أمور عدمية يعتبرها العقل، ولا وجود لها في الخارج، فلا يحتاج إلى تأثير آخر.[النبراس: ١٢٧]

لكن مرادهم: دفع لما يرد من أنك حكيت عنهم نفي الصفات، وكونها عين الذات، فكيف يقولون بأن كلامه قائم بغيره؟[النبراس: ١٢٧] بإثبات ثلاثة: أي الوجود والحياة والعلم. فما بال الثمانية: أي ما حال إثبات ثمانية من القدماء؟ وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين، والمعنى: أن القائل بالثمانية أولى بالتكفير من النصارى. أو أكثر: كما ذهب بعض علماء ماوراء النهر إلى أن التخليق والترزيق والإحياء والتصوير ونحوها صفات عليحدة غير مندرجة في التكوين، وكما ذهب إليه الأشعري، من أن المشتبهات كاليد والرجل والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها، ولا يجوز تأويلها.[النبراس: ١٢٨]

ليست عين الذات: أما إنها ليست عين الذات؛ فلأنها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات، والوصف القائم به في المفهوم، ويلزم الترادف بين الاسم والوصف، وهو محال، وأما أنها ليست غيرها؛ فلأن الصفات لو كانت غيرها لكانت إما قائمة بنفسها أو قائمة بغيرها، وكل واحد منهما ظاهر البطلان، فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب.[رمضان آفندي: ١٢٢]

ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء، **والنصارى وإن لم يصرحوا** بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم **أثبتوا الأقانيم** الثلاثة التي **هي الوجود** والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، **فجوزوا الانفكاك** والانتقال، فكانت ذوات متغايرة، **ولقائل** أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك، للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة، مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل،

كما ذهبت إليه الكرامية

والنصارى وإن لم يصرحوا: جواب سؤال مقدر، وهو أن القول بقدماء غير متغايرة إن لم يكن كفرا، لم يكفر النصارى؛ لأنهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلاثة، ولكنهم قد كفروا، فعلم أن القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة أم لا، فأجاب بقوله والنصارى إلخ.[النبراس: ١٢٨] **أثبتوا الأقانيم:** جمع أقنوم بمعنى الأصل في اليونانية والرومية.

هي الوجود إلخ: زعموا أن الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلاثة، وسموها أقانيم؛ لأنها أصل الموجود، وسموها الأب والابن وروح القدس: لف ونشر مرتب، فسموا الوجود بالأب، والعلم بالابن، والحياة بروح القدس.[النبراس: ١٢٨] **فجوزوا الانفكاك:** ملخص الجواب: أن التكثر إنما يتحقق حيث تحقق الانفكاك، فيلزم على النصارى تكثر القدماء؛ لقولهم بانفكاكها، ولا يلزم على الأشاعرة؛ لأنهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات، وانفكاك بعض الصفات عن بعض.[النبراس: ١٢٨] **فجوزوا الانفكاك:** أي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام.

ولقائل: القائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب الذي ذكره المصنف رحمه الله من أهل الحق، وحاصله: أن يقال: إن جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك، أي جواز انفكاك كل واحد منهما، أي من المتعدد والمتكثر عن الآخر، وليس كذلك؛ لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الأعداد والجزء مع الكل، فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم.[رمضان آفندي: ١٢٣]

وأيضاً لا يتصور **نزاع من أهل السنة** في كثرة الصفات وتعددها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، **فالأولى أن يقال**: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل **لما ليس عينها** ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون **هذا مراد** من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس، وأما في نفسها فهي ممكنة، **ولا استحالة** في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم، واجباً به غير منفصل عنه،..................

عطف على قوله للقطع

نزاع من أهل السنة: يعني إذا اعترفوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، لزمهم الاعتراف بأنها كثيرة متعددة، سواء جاز الانفكاك بينها أم لا، ولم يجز تفريعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك.[النبراس: ١٢٩]

فالأولى أن يقال: أي في جواب المعتزلة. المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات ولا صفات: لأن تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد، وإنما قال فالأولى ولم يقل فالصواب، مع أنه قطعي؛ لأن مآل التقرير السابق راجع إلى هذا، فهذا التقرير أولى؛ لظهوره، وبعبارة أخرى: يعني لما أمكن منع جواب المصنف بقول هذا القائل، فالأولى في الجواب من جانب أهل السنة أن يقال: المستحيل إلى آخره، وإنما كان هذا الجواب أولى من جواب المصنف؛ لعدم ورود المنع المذكور.[رمضان آفندي: ١٢٤]

لما ليس عينها: واسم ليس راجع إلى "ما"، وخبره "عينها". والضمير في عينها ولا غيرها راجع إلى الصفات. وقوله: أعني ذات الله تعالى تفسير "ما" في "لما".[رمضان آفندي: ١٢٤] هذا مراد: أي قوله هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها.[رمضان آفندي: ١٢٤]

ولا استحالة إلخ: هذا جواب إشكال مقدر، هو أنه قد تقرر عند الأشاعرة أن كل ممكن حادث أي مسبوق بالعدم؛ لأن الواجب مختار، ومعلول المختار لا يكون قديما؛ لسبق الاختيار على وجوده، فأجاب عنه بقوله: ولا استحالة في قدم الممكن إلخ وحاصل الجواب: أن قدم الممكن إنما يستحيل إذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار، والصفات ليست كذلك بل استنادها إلى الذات، كاستناد اللازم إلى الملزوم على سبيل الإيجاب، وكل ما صدر عن الواجب بالإيجاب فهو قديم.[النبراس: ١٣٠]

فليس كل قديم إلهاً،**حتى يلزم** من وجود القدماء وجود الإلهة، لكن ينبغي أن يقال: إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته، **ولا يطلق القول** بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية، **ولصعوبة هذا المقام** ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها،..........

فليس كل قديم: تفريع على قوله ولا استحالة في قدم الممكن. حتى يلزم: فثبت أن القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد، إلا إذا كانت واجبات غير ممكنة.[النبراس: ١٣٠] ولا يطلق القول: وهذا النهي إنما هو بالنسبة إلى عامة الناس ممن يزعم أن كل قديم إله، أما أهل العلم فلا بأس عليهم في إطلاقه، كما لا يخفى، واعلم أن الشارح قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وإمكانها، وقد أوفاه بما ذكر ههنا، وحاصله: أن الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالإيجاب، فهي قديمة، أما قولهم: كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار، واعترض عليه بأنه يخالف قواعد الأشاعرة، كقولهم: إن الإيجاب نقص، وقولهم: إن علة الاحتياج إلى الموجد هو الحدوث دون الإمكان، وأجيب: بأن هذه القواعد خاصة بما سوى الصفات، وأورد عليه: أن تخصيص الأحكام العقلية غير مسموع.[النبراس: ١٣٠]

ولصعوبة هذا المقام: يريد أن إثبات الصفات الموجودة لله تعالى وإن دل عليه العقل والنقل في الجملة، لكن يرد عليه من وجوه: منها: أنها إما أن تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث أو قديمة، فيلزم تعدد القدماء، وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات، ومنها: أنها غير مستقلة بالوجود وهو ظاهر، فإما أن يستند وجودها إلى ذاته تعالى فيلزم أن يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا إياه، وإما إلى غيره فيلزم أن تكون الواجب محتاجا إلى غيره، ومنفعلا عنه، ومستكملا به، وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات، وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل، ومنها: أن بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها، كالسمع لا يعقل بدون المسموع، والبصر لا يعقل بدون المبصر، والكلام لا يعقل بدون المخاطب، وهذه المتعلقات حادثة، فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية، وجوزوا كونه محلا للحوادث، وجوابه: منع احتياج تلك الصفات إلى متعلقاتها، بل المحتاج إليها تعلقاتها، وهي أمور إضافية متجددة اتفاقا، ومنها: أنها إما أن يكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم، أو لا يكون كذلك فيلزم إمكانها وحدوثها، فذهب قدماء الأشاعرة إلى نفي عينيتها وغيريتها، فلا يلزم من وجودها وقدمها تعدد الواجب والقديم، وقد عرفت ما فيه، فالقول العجل والمذهب الجزل، على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وإمكانها، ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء إمكان الحدوث، كما أشير إليه قبل.(كستلي)

والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها. **فان قيل:** هذا في الظاهر **رفع للنقيضين**، **وفي** أي نفي الغيرية والعينية **الحقيقة جمع** بينهما؛ لأن **المفهوم من الشيء** إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، ولا يتصور بينهما واسطة؟ **قلنا:** قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر، ويتصور وجود أحدهما مع عدم الأخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه، **كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات**،..............................

والأشاعرة إلى نفي: وهذا مذهب قدمائهم، أما المتأخرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية، وذهبوا إلى أنها غير الذات، وأنها ممكنة صادرة بالإيجاب، ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى، ومال بعضهم إلى العينية، واختار بعضهم السكوت.[النبراس: ١٣٠] فإن قيل: أي في رد جواب المصنف رحمه الله من طرف المعتزلة.[رمضان آفندي: ١٢٥]

رفع للنقيضين: أي العينية والغيرية، واستدل على تناقض العينية والغيرية بقوله: لأن المفهوم من الشيء الخ.[النبراس:١٣١]

وفي الحقيقة جمع: لأن نفي العينية إثبات للغيرية ونفي الغيرية إثبات للعينية.[النبراس: ١٣١]

المفهوم من الشيء: فالغيران بهذا التفسير هما الشيئان اللذان لا يكون مفهوما هما واحدا، سواء كانا متساويين، كالإنسان والناطق، أو كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كالحيوان والإنسان، أو من وجه، كالحيوان والأبيض، أو تباين، كالإنسان والفرس.[رمضان آفندي: ١٢٦]

قلنا: حاصل الجواب: إنكار التناقض وإثبات الواسطة.[النبراس: ١٣١] كالجزء مع الكل: زعم المشايخ أن الجزء لا عين الكل ولا غيره، أما الأول: فلعدم اتحاد المفهوم، وأما الثاني: فللشرع والعرف، فإنك إذا قلت: "ليس عليّ غير عشرة دراهم" حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة مثلا، وفيه بحث: لأنهم إن أرادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو ممنوع، أو بلزوم السبعة مع ما فوقها من الآحاد إلى العشرة، فهي عين العشرة.[النبراس: ١٣١]

والصفة مع الذات: نقل عن قدماء الأشاعرة أن الصفة لا عين الموصوف ولا غيره، ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام، فزعم بعضهم أن هذا عام في الصفات القديمة والحادثة؛ ولهذا استدلوا على صحة هذا =

وبعض الصفات مع البعض، **فإن ذات الله تعالى** وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، **والواحد من العشرة** يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، **فعدمها عدمه** ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك **الصفة المعينة** متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ، **وفيه نظر**؛ لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين **انتقض** بالعالم مع الصانع، ....

= الحكم، بأن قولك: ليس في الدار غير زيد حكم صحيح، مع أن في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة، فلو كانت زيدا لكان كذبا، ولا يخفى ضعفه؛ لأن المراد ليس في الدار غيره من أبناء نوعه، وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره، وذهب محققوهم كالشارح رحمه الله إلى أن هذا الحكم خاص بالصفات القديمة، بخلاف نحو سواد الجسم، فإنه غيره بالضرورة، وهكذا صفات الله تعالى، كالتخليق والترزيق، فإنها أمور إضافية اعتبارية، حادثة عند الأشعري، فتنفك عن الذات فتغايرها، ويشهد لذلك قول الأشعري: الصفة إما عين الموصوف كالوجود، أو غيره كصفات الأفعال، وإما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر.[النبراس: ١٣١]

فإن ذات الله تعالى: دليل على أن الصفات لا توجد بدون الذات. والعدم على الأزلي محال: فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات، وانفكاك صفة عن صفة، فلا غيرية بنيهما، ولكل منهما مفهوم عليحدة، فلا عينية بينهما، ولم يتعرض لإثباته؛ لأنه ظاهر.[النبراس: ١٣١، رمضان آفندي: ١٢٧] **والواحد من العشرة:** بيان لعدم تغاير الكل والجزء، وكان مقتضى الترتيب تقديمه، لكن قدم بيان الصفات؛ لأنه المقصود، ومعناه: يستحيل بقاء الواحد من حيث إنه جزء العشرة، هذا ما قيل في توجيهه، وفيه نظر: سيذكره الشارح رحمه الله.[النبراس: ١٣١]

فعدمها عدمه: بيان لاستحالة الأول، أي عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد، من حيث إنه واحد من العشرة، فالحمل مجازي على المبالغة، أو حذف المضاف.[النبراس: ١٣١، ١٣٢] **الصفة المعينة:** وقيد بالمعينة؛ لأن خلو الذات عن الصفات كلها محال. **وفيه نظر:** أي في تفسير الغيرية بهذا المعنى، وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب أهل السنة.[رمضان آفندي: ١٢٧] **انتقض:** أي التعريف بالعالم مع الصانع، فإن الصانع ينفك عن العالم لحدوثه، والعالم لا ينفك عن الصانع، فالانفكاك من جانب الصانع وحده. والعرض مع المحل: لأن الانفكاك من جانب المحل فقط.[النبراس: ١٣٢]

والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض، كالسواد مثلا بدون المحل، وهو ظاهر **مع القطع بالمغايرة** اتفاقا، وإن اكتفوا بجانب واحد **لزمت المغايرة** بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، **والذات بدون الصفة، وما ذكر** من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد، **ولا يقال:** المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر،..............................

مع القطع بالمغايرة: وأجاب العلامة الخيالي: بأنا إذا فسرنا الغيرية بالانفكاك في الوجود أو الحيز فلا إشكال؛ لأن الصانع ينفك عن العالم في الوجود، والعالم ينفك عن الصانع في التحيز، وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود، والعرض ينفك عن الجسم في التحيز؛ لأن حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه.[النبراس: ١٣٢]

لزمت المغايرة: بين العالم والصانع، وكذا بين الجسم والسواد.

والذات بدون الصفة: وفيه بحث؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة؛ لأن الصفة لازمة له، ووجود الملزوم بدون اللازم محال، أو أن يكون المراد الذات والصفات المحدثة، ولا نسلم أنهما ليسا بغيرين.[رمضان آفندي: ١٢٧، ١٢٨]

وما ذكر: هذا جواب ما يقال: إنا سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة، على تقدير الاكتفاء بجانب واحد، ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء، فإن الجزء من حيث إنه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل، كالكل بدون الجزء، فلا يكونان عينين ولا غيرين، فأجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله: وما ذكر استحالة بقاء الواحد الخ.[رمضان آفندي: ١٢٨]

ولا يقال: هذا جواب النظر من طرف أهل السنة باختيار الشق الأول، وهو صحة الانفكاك من الجانبين، يعني أن المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر، ولا صحة وجود أحدهما بدون الآخر، حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف، أو عدم مانعيته، بل المراد به معنى ثالث، وهو إمكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر، سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر أو لا، فأراد الشارح رحمه الله إبطاله بقوله: لا يقال.[النبراس: ١٣٢، رمضان آفندي: ١٢٨]

ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم **قد يتصور موجوداً**، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، **بخلاف الجزء مع الكل**، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد، يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة، والحاصل: أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذ **ظاهر**؛ لأنا نقول: قد صرحوا بعد المغايرة **بين الصفات**، بناءً على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية **مع القطع**، بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا **هذا المعنى**، **مع أنه لا يستقيم** في العرض مع المحل، ....

علة للتصريح

أي بالغيرية

ولو بالفرض: هذا جواب لقوله: ولا يتصور وجود العالم.[رمضان آفندي: ١٢٨] وإن كان محالا: أي وإن كان المفروض محالا. قد يتصور موجودا: فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع؛ إذ لو لم يكن لكان طلب البرهان عبثا بل محالا، وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم، وهذا ظاهر، فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين.[النبراس: ١٣٢]

بخلاف الجزء مع الكل: هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أنتم قلتم: ولو بالفرض وإن كان محالا والعالم قد يتصور موجودا، ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع، فيلزم أن يتصور الجزء، ثم يطلب بالبرهان على الكل، فأجاب بقوله: بخلاف الجزء مع الكل.[رمضان آفندي: ١٢٨] ظاهر: إذ لا يمكن تصور وجود أحد المضافين مع عدم الآخر.

بين الصفات: فقالوا: العلم لا يغاير القدرة.[النبراس: ١٣٣] مع القطع: متعلق بقوله: صرحوا.[النبراس:١٣٣]

هذا المعنى: أي جواز تصور الكل مع عدم الآخر، وإلا لزمهم تغاير الصفات، وهذا باطل، حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة، وهو أن يقال: لا يخلو من أن يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغيرية أحد المعنيين المذكورين، فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية، أو عدم المانعية، وإن كان مرادهم هو المعنى الثالث، لزم أن بعض الصفات مغاير للبعض الآخر، مع أنهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما، فلا يكون التعريف مانعا؛ لدخول ما ليس منها فيه، فلا يكون المذكور جائزا.[النبراس: ١٣٣، رمضان آفندي: ١٢٩]

مع أنه لا يستقيم: هذا وجه ثان في إبطال التوجيه، وكان الوجه الأول يبطل منع تعريف الغيرية، وهذا يبطل جمعه، وحاصله: أن تصور وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي محال، فيلزم أن لا يتغايرا وهو خلاف إجماعهم.[النبراس: ١٣٣]

ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن والأخوين، وكالعلة والمعلول **بل بين الغيرين**؛ لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، **ولا قائل بذلك، فإن قيل:** لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو، بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود **ليصح الحمل**، والتغاير بحسب المفهوم ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان، فإنه لا يفيد،..................................

ولو اعتبر وصف: هذا وجه ثالث لإبطال التوجيه وارد بقوله: والحاصل: أن وصف الإضافة معتبر. قوله: كالأب والابن: فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر، فيلزم أن لا يكونا غيرين، وهو باطل إجماعا أو بداهة.[النبراس: ١٣٣] بل بين الغيرين: أي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين؛ لأن الغير من الأسماء الإضافية؛ لأنه لا يطلق على الشيء، إلا بالقياس إلى شيء آخر.[النبراس: ١٣٣]

ولا قائل بذلك: أي بعدم المغايرة بين المتضايفين، لا سيما بين الغيرين؛ لأنه تناقض؛ ولأنه يوجب أن لا تثبت المغايرة بين شيئين أصلا.[النبراس: ١٣٣] فإن قيل: هذا السؤال جواب للسؤال الأول من جانب أهل السنة، والمراد بالسؤال الأول قوله: فإن قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين إلخ، وحاصل هذا: أن يقال: لا يلزم من قوله: وهي لا هو ولا غيره، ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما؛ لأن اتحاد الجهة شرط في التناقض، وههنا ليس كذلك؛ لأن مراد أهل السنة أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية، كما يجب أن يكون في الحمل.[النبراس: ١٣٣، رمضان آفندي: ١٢٩، ١٣٠]

ليصح الحمل: لأن الحمل حكم بالاتحاد؛ ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمرو؛ لعدم اتحادهما في الوجود. إن قلت: يصح الحمل في المعدومات نحو شريك الباري محال، بلا اتحاد بحسب الوجود، قلت: نعم كان الأحسن أن يقول: يشترط الاتحاد بحسب الذات، حتى يعم الموجود والمعدوم، ولكنه لم يلتفت إليه؛ لأن الكلام في حمل الموجودات.[النبراس: ١٣٣]

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة، **مع أن الكلام** فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة، **كالواحد من العشرة**، واليد من زيد. **وذكر في "التبصرة"**: أن كون الواحد من العشرة، واليد من زيد غيره، مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته؛ وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكوُّن العشرة بدونه، وكذا لوكان يد زيد غيره، **لكان اليد غير نفسها**، هذا كلامه **ولا يخفى ما فيه.**

قلنا لأن هذا إلخ: أي لا يجوز أن يكون مرادهم ذلك؛ لأن الاتحاد بحسب الوجود، والمغايرة بحسب المفهوم، إنما يصح في الصفة المشتقة من الصفات؛ لأنها تحمل على الذات لا في الصفات؛ لأنها لا تحمل، فلا يقال: الله علم وقدرة، قوله: ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد؛ إذ لا يقال: الواحد عشرة واليد زيد، ويمكن عندنا توجيه كلام أهل السنة، وهو أن مرادهم الصفات الإلهية فقط؛ لأنه المقصود، وإن كان سوق كلامه على العموم، فلا يرد عليه الاعتراض بالأجزاء الغير المحمولة، وأما أن العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع، عند القائلين بأن الصفات عين الذات، فإن الحكماء يصرحون بأن الواجب علم وعالم ومعلوم، وإنما لم يستعمله أهل اللغة؛ لقصورهم عن نحو هذه الدقائق.[النبراس بتغيير: ١٣٤]

مع أن الكلام: أي كلام المشايخ في الصفات التي هي المبادي. كالواحد من العشرة: فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها، وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره، مع أنه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم، ولا غيرها بحسب الوجود.[رمضان آفندي: ١٣٠] وذكر في "التبصرة": اعلم أن الشيخ أباالمعين ذكر في "التبصرة" توجيها لكلام أهل السنة، فأراد الشارح رحمه الله إبطاله، فقال: وذكر في "التبصرة".[النبراس: ١٣٤] لكان اليد غير نفسها: لأن زيد اسم لكل عضو مع أغياره.

ولا يخفى ما فيه: لأنه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كون غير نفسه، وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها؛ لأن العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الأفراد، بل على كل الأفراد، وكذا زيد لم يطلق=

[العلم صفة أزلية]

وهي أي صفاته الأزلية العلم، وهي صفة أزلية تنكشف **المعلومات** عند تعلقها بها.

والقدرة وهي صفة أزلية..........................

= على يده، بل على المجموع ألا يرى لو حلف بأن قال: والله ليس عليّ لزيد عشرة، وله عليه درهم واحد، لم يحنث، فعلم أن العشرة اسم لجميع الأفراد، لا كل واحد من الأفراد والآحاد، وكذا اليد بالنسبة إلى زيد.[رمضان آفندي: ١٣٠، ١٣١]

المعلومات: أي ما من شأنها أن يعلم، فلا يرد أنه تحصيل الحاصل، واعترض بأن التعريف دوريّ، أجيب بأن المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلومة، ويمكن أن يقال: الحدود هو العلم الاصطلاحي، والواقع في الحد هو اللغوي،.عند تعلقها بها: أي عند تعلق الصفة بالمعلومات، وفيه إشارة إلى دفع إشكال يرد على العلم الإلهي، وهو أن الله تعالى إن علم في الأزل أن زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع، وإن علم أنه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند دخوله في الدار، ثم عند خروجه عنها، وحاصل الدفع: أن للعلم تعلقين بالمعلومات، أحدهما: قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به، من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات، وهذا التعلق حادث يكون باعتبار أنه سيوجد، ثانيهما: تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات، تحدث عند حدوثها، فالعلم في الأزل متعلق بأنه سيدخل فإذا دخل تعلق بأنه داخل، ثم يتعلق بأنه كان داخلا، فالتعلق للأول أزلي، والأخيران حادثان، والانكشاف ثابت على حسب التعلق، ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية، بل في تعلقاتها، وهي أمور إضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة، فإنك إذا تحركت حول الأسطوانة، كانت تارة عن يمينك، وتارة عن شمالك، ومرة أمامك، ومرة خلفك، مع أنها في نفسها على حالها، وإنما المتغير نسبتها إليك، وللمتكلمين عن هذا الإشكال جوابان آخران: أحدهما: لأبي الحسن البصري عن المعتزلة، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولا يخفى بطلانه عقلا وسمعا، ثانيهما: لمشايخ المعتزلة وكثير من الأشاعرة، وهو أن علمه تعالى متجدد بالمتعلقات تعلقا واحدا، فعلمه بأن زيدا سيوجد عين علمه، بأنه موجود الآن، أو كان موجودا؛ وذلك لأن من علم أن زيدا سيدخل الدار غدا، ثم استمر علمه هذا إلى الغد، كان عالما بهذا العلم أنه دخل الآن، ولكنا نحتاج إلى تجدد العلم به؛ لطريان الغفلة، أما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة.[النبراس: ١٣٤، ١٣٥]

والقدرة: قدم العلم؛ لعمومه باعتبار التعلق؛ ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق، وإنما قدم القدرة على الحياة، مع تأخرها عنها وجودا؛ إذ للقدرة مدخل تام في التأثير، فكأنها نزلت منزلة الذات؛ ولذا يوصف بالمؤثرية،=

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها. والحياة وهي صفة أزلية توجب صحة العلم. والقوة **وهي بمعنى** القدرة. والسمع **وهي صفة** تتعلق بالمسموعات. والبصر وهي صفة تتعلق بالمصرات، فتدرك بهما **إدراكاً تاماً**،........................

احتراز عن صفة المخلوقات

= ويقال أنها صفة مؤثرة، مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات، واعلم أن للقدرة تعلقين: أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، فقدمه لا يوجب قدم المقدور، وتعلق حادث لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، هذا عند من لا يقول بالتكوين، وأما عند من يقول به، فالتعلق الحادث ليس إلا التكوين، ومتعلقات القدرة كلها أزلية.[ملاّ أحمد: ١١٥]

تؤثر في المقدورات: ظاهره مبني على ما ذهب إليه الأشعري، من إرجاع التكوين إلى القدرة، لا على مذهب المصنف رحمه الله ومشايخه الماتريدية القائلين، بأن القدرة صفة مصححة، والإرادة مرجحة، والتكوين مؤثرة، اللهم إلا أن يؤول التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه. عند تعلقها بها: اختلف في أن تعلق القدرة بالمقدورات قديم أو حادث، فالقائلون بالتكوين على أنه قديم؛ لأن صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان، وأما نفاة التكوين كالأشعرية، فقال بعضهم: قديم؛ لأن القدرة تعلقت في الأزل بإيجاد المقدورات في أوقاتها المخصوصة، فإذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم، وقال بعضهم: يحدث عند وجود المقدور، وهو مختار الشارح رحمه الله.[النبراس: ١٣٥]

والحياة: اعلم أن الحياة -بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج- نقص في الباري تعالى، يجب تنزيهه عنه، وبمعنى صفة توجب صحة العلم، غير قطعي الثبوت؛ لجواز أن يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة إلى صفة حقيقية من الحياة.[رمضان آفندي: ١٣١] **والقوة وهي بمعنى:** قيل إنما ذكرها لوجهين: أحدهما: التنبيه على ترادفهما، ثانيهما: الإشارة إلى صحة إطلاق القوي عليه سبحانه.[النبراس: ١٣٦] **وهي صفة:** كان الأنسب أن يقول: صفة أزلية، لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة، أو لأن قوله: لا على تأثير حاسة ووصول هواء، من تتمة تعريفي السمع والبصر.[النبراس: ١٣٦]

إدراكاً تاماً: فوق الإدراك العلمي، وفيه رد على فلاسفة الإسلام وبعض المعتزلة، حيث زعموا أن السمع والبصر في نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٦١) هو العلم بالمسموعات والمبصرات، لا الحالة الإدراكية التي يجدها أحدنا بالحاستين، وينسب هذا إلى الأشعري، وهو وهم نشأ من قوله: إن الإحساس علم فتأمل، احتجت الأشاعرة على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين: أحدهما: أن العلم بالمسموعات والمبصرات =

لا على **سبيل التخيل** والتوهم، ولا على **طريق تأثر** حاسة ووصول هواء. **ولا يلزم** من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث. **والإرادة والمشيئة** وهما عبارتان ....

= حاصل قبل وجودها، بخلاف السمع والبصر فهما متغايران، ثانيهما: أنه لو صح اتصافه بالسمع والبصر؛ لكونه عالما بالمسوعات والمبصرات لصح اتصافه بالشم والذوق واللمس؛ لأنه عالم بالمسموعات والمذوقات والملموسات. [النبراس: ١٣٦]

سبيل التخيل: التخيل: هو إدراك الصورة المخزونة في الخيال، فإنك إذا أبصرت زيدا، أو سمعت صوتا، ارتسمت صورتهما في حاسة الخيال، بحيث تجدهما كالحاضر، ولكن هذا الإدراك أضعف من الإدراك بالسمع والبصر، والتوهم: هو إدراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، كحلم زيد وشجاعته، فإنهما مدركان بحاسة الوهم، لا بالسمع والبصر، ومقصود الشارح رحمه الله من هذا الكلام تأكيد قوله: إدركا تاما، للرد على الفلاسفة؛ وذلك لأن العلم بالمسموعات والمبصرات إدراك يشبه التخيل والتوهم، وليس إدراكا تاما كالحاصل بالسمع والبصر. [النبراس: ١٣٦]

طريق تأثر: إشارة إلى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة، وهي أن الإدراك بالسمع والبصر لا يحصل إلا إذا تأثرت الحاسة، وانفعلت عن المسموع والمبصر، وأيضا لا بد في السماع من وصول الهواء إلى صماخ الأذن، والله سبحانه منزه عن الكل، وحاصل الجواب: أن تأثر الحاسة ووصول الهواء إنما هو في الحيوانات، وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة، على أنا نمنع اشتراطهما في الحيوانات أيضا، ونعتقد أن الإدراك بخلق الله تعالى، كما صرح به شيخنا الأشعري. [النبراس: ١٣٦]

ولا يلزم: هذا جواب ما يقال: وهو أن يقال إذا كان السمع والبصر، وكذا العلم والقدرة قديمة، يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات، فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه، فأجاب بقوله: ولا يلزم، حاصله: أن يقال إنما يلزم القدم إن لو كانت التعلقات قديمة، وليس كذلك بل حادثة، والقديم إنما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها، فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات. [رمضان آفندي: ١٣١]

والإرادة والمشيئة: لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور، وزعمت الكرامية أن الإرادة صفة حادثة، والمشيئة صفة قديمة. [النبراس: ١٣٧]

عن صفة في الحي، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، **مع استواء نسبة** القدرة إلى الكل، **وكون تعلق العلم** تابعا للوقوع، **وفيما ذكر** تنبيه على الرد على **من زعم** أن المشية قديمة، والإرادة حادثة **قائمة بذات الله** تعالى،.....

(وهما الفعل والترك)

عن صفة في الحي: الظاهر أنه أراد تعريف مطلق الإرادة والمشيئة، ويعرف الصفة الإلهية منه إذا قيدت الصفة بالأزلية، ويجوز أن يراد تعريف الصفة الإلهية، وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة، ولك أن تقول: اللام في الحي للعهد.[النبراس: ١٣٧] مع استواء نسبة: إشارة إلى الاستدلال على إثبات صفة الإرادة، وكونها مغايرة للقدرة، وتقريره: أن القدرة صفة يصح بها الفعل والترك، فنسبتها إلى هذين المقدورين على السواء، وكذا نسبتها إلى الأوقات، فإن صدر بها الفعل في وقت، والترك في وقت لزم الترجيح بلا مرجح، فلا بد من صفة أخرى ترجح أحد المقدورين وأحد الأوقات.[النبراس: ١٣٧]

وكون تعلق العلم: رد على الفلاسفة، حيث زعموا أن الإرادة الإلهية عبارة عن العلم بنظام العالم على أحسن ما يمكن، ويسمونه بالعناية الأزلية، ويزعمون أن هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل، على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والأوضاع الفلكية، وكذا على مشايخ المعتزلة، كأبي الحسن والنظام والجاحظ، زعموا أن الإرادة علمه تعالى ينفع في العقل، ويسمونها الداعية، وتقرير الرد: أن العلم لو كان عين الإرادة فلا يخلو: إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور، أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج، وكلاهما لا يصيران مخصصا، أما الأول: فلأنه عام شامل للواقع وغيره، فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب، فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر، وأما الثاني: فلأن العلم لوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو الاستقبال، فإن المعلوم هو الأصل، والعلم صورة له وظل وحكاية عنه، سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي، أو مؤخرا عنه وهو الانفعالي، والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء، حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم، لا يكون علما بل جهلا، وإذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع، فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع لها.[النبراس: ١٣٧، عبدالحكيم: ٨٤]

وفيما ذكر: أي فيما ذكر من ترادفهما، وتعريفهما بصفة توجب التخصيص، وذكرهما في الصفات الأزلية.[النبراس: ١٣٨] من زعم: وهم الكرامية، زعموا أن المشيئة تتعلق بمطلق إيجاد الشيء، والإرادة بإيجاده في وقت مخصوص.[النبراس: ١٣٨] قائمة بذات الله: وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى، ومحل التنبيه ترادفهما وعدهما في الأزليات.[النبراس: ١٣٨]

وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، **ولو شاء** لوقع. والفَعل والتخليق عبارتان عن صفة أزلية، **تسمى بالتكوين**، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق.

والترزيق هو تكوين مخصوص، **صرح به** إشارة إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك، مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات، هي التكوين، لا كما **زعم الأشعري**، **من أنها إضافات** وصفات للأفعال.

كالرفع والخفض والتنعيم

وعلى من زعم: وهذا الزاعم الحسين النجار من المعتزلة، والإرادة على هذا أمر عدمي، ويرد عليه أولا: أنه يلزم أن يكون الجماد مريدا كالنار في الإحراق، وثانيا: أن هذا ليس يصلح مخصصا لأحد المقدورين، بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الإيجاب، ونفي القصد والاختيار.[النبراس: ١٣٨] ولو شاء: أي شاء صدور الإيمان والواجبات عنهم لوقع وإلا لزم العجز، فعلم أن الأمر غير المشيئة، وفيه نظر؛ لأن المعتزلة يجوزون تخلف مراده تعالى عن إرادته؛ لأن إيمان الكافر مراد عندهم ولا يقع، أجيب: بأن الشارح رحمه الله اعتمد على أن بطلان التخلف بديهي؛ لاستلزامه غلبة العبد على صانعه تعالى.[النبراس: ١٣٨]

تسمى بالتكوين: وعرفوه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. صرح به: أي بالترزيق مع أنه داخل في الفعل.

زعم الأشعري: قيل: فيه إشارة إلى أن مختار الشارح رحمه الله مذهب المصنف رحمه الله.[النبراس:١٣٨] من أنها إضافات: فإنه قال: التكوين ليس صفة حقيقية، بل إذا تعلق القدرة والإرادة بالرزق حدث إضافة تسمى الترزيق، وإذا تعقلت بالحياة حصل إضافة تسمى الإحياء، وقس عليه. وصفات الأفعال: فإنه قسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي لا يجوز خلو الذات عنها، كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام، والى صفات الأفعال، وهي حادثة يجوز خلوه عنها، كالتخليقِ والترزيق والتصوير ونحوها، ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأن الإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج.[النبراس: ١٣٨، ١٣٩]

[الكلام صفة أزلية]

والكلام وهي صفة أزلية عبر عنها **بالنظم** المسمى بالقرآن المركب من الحروف؛ وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، **ثم يدل عليه** بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، **وهو غير العلم** إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه، **بل يعلم خلافه** وغير الإرادة؛ ....

(أي الكلام النفسي ثابت)

بالنظم: أراد اللفظ، لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم أدبا، لأن اللفظ طرح الشيء عن الفم، والنظم جمع اللآلي في السلك، المسمى بالقرآن المركب من الحروف: يريد أن الكلام المعدود من الصفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى، وأما هذا القرآن المركب من الحروف الهجاء فحادث، وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال عليها، ويسمى الأول بالكلام النفسي، والثاني بالكلام اللفظي، والمعتزلة ينكرون الأول، ويقولون: كلام الله هو اللفظي الحادث فقط، فهذا تحرير محل النزاع.[النبراس: ١٣٩]

ثم يدل عليه: فهذا المعنى هو الكلام النفسي هو معنى واحد غير مختلف، يعبر عنه بأمور مختلفة، فهو غيرها؛ لأن ما يختلف غير ما لا يختلف.[النبراس: ١٣٩] وهو غير العلم: هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذا المعنى هو العلم أو الإرادة؛ لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم به، وفي الأمر إرادة المأمور به، وفي النهي إرادة عدم الفعل، فلا يثبت كلام النفسي، فأجاب عنه بقوله وهو غير العلم إلخ.[النبراس: ١٣٩]

بل يعلم خلافه: كسائر الأخبار الكاذبة، فإن الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما، واعترض عليه بأن الكذب محال في حقه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد ممنوع، وأجاب الإمام الرازي رحمه الله بالإجماع على أن ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد، فمغاير العلم في الشاهد هو مغاير العلم في الغائب، وأجاب بعضهم: بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعلم والإرادة، وأما إثباته صفة للواجب فبالإجماع والنقل عن الأنبياء، وأجاب بعض: بأن المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد، ودفع الأول: بأن الاتحاد ممنوع، بل هو أول البحث، والثاني: بأن الإجماع والنقل إنما يدلان على ثبوت الكلام، لا على أنه مغاير للعلم والإرادة، فلا بد من بيان المغايرة، وإلا وجب تأويل ما نقل بالعلم والإرادة، والثالث: بأن المطلوب إثبات ما هو من مهمات الدين؛ لإسكات الخصم فقط.[النبراس: ١٣٩]

لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه، **وعدم امتثاله** لأوامره، ويسمى هذا **كلاماً نفسياً**، على ما أشار إليه الأخطل بقوله: شعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه: **إني زورت** في نفسي مقالة، وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك، والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة **وتواتر النقل** عن الأنبياء عليهم السلام،.........

التزوير اختراع الكذب

وعدم امتثاله: توضيحه: أن الرجل قد يضرب عبده العاصي، فيلومه الناس ويقولون: لا تضرب عبدك بلا حق، فيقول: هو عاص، فيقولون: كذبت، فيريد أن يظهر عليهم عصيانه، فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعله العبد ليظهر صدقه.[النبراس: ١٣٩] كلاماً نفسياً: وأورد عليه بأن العرب لا يسمونه كلاما، فأجاب محتجا بكلام البلغاء بقوله: على ما أشار إليه الأخطل، وهو شاعر من نصارى العرب، كان من دولة قدماء بني أمية، ونسب بعضهم البيت إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.[النبراس: ١٤٠] إني زورت: التزوير: اختراع الكذب، أو تزيين الشيء، أو تدبير الكلام، والمراد أحد الأخيرين، وهذا من قصة بيعة أبي بكر رضي الله عنه، قال: اجتمعت الأنصار على أن يأمّروا سعد بن عبادة رضي الله عنه، فمشيت إليهم مع أبي بكر، وزورت في نفسي مقالة، فتكلم أبو بكر ولم يترك مما زورت شيئا.[النبراس: ١٤٠]

وتواتر النقل: قال العلامة الخيالي: وقال في التلويح: ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بثبوت النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، وبين كلاميه تدافع تم كلامه. ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه؛ إذ يجوز إرسال الرسل، بأن يخلق فيهم علما ضروريا برسالتهم، وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم، من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام، قال في "شرح المقاصد": إنه متكلم تواتر النقل بذلك من الأنبياء علهم السلام، قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى، من صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وما ذكر في التلويح: مبناه على ما هو المشهور المتعارف، ومبنى ما ذكره في هذا الكتاب: على التحقيق، فلا تدافع.[ملاّ أحمد جند: ١٢١]

أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن الله تعالى صفات ثمانية، هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. **ولما كان** في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصل الكلام ببعض التفصيل، فقال: وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له، ضرورة امتناع إثبات **المشتق للشيء**، من غير قيام مأخذ الاشتقاق به. وفي هذا رد على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام **هو قائم بغيره ليس صفة له** أزلية **ضرورة** امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ليس من جنس الحروف والأصوات،

أنه تعالى متكلم: فإنهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنه أمر بكذا، ونهى عن كذا، ويخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام. فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إياه، وإنه إخبار عن كونه صادقا، وهو كلام خاص له، وإثبات الكلام به دور، قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه الذي يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لم يثبت.[رمضان آفندي: ١٣٥]

ولما كان إلخ: كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن الإرادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق، فما الحاجة إلى ذكرها ثانيا؟ وهو التكرار المتنفر عنه، فأجاب عنه بقوله: ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها.[رمضان آفندي: ١٣٥] المشتق للشيء: وهو المستلزم لقيام الكلام، والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم، وينكرون استلزامه قيام الكلام، فإنهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محالها.[عصام: ١٨٠]

هو قائم بغيره: كاللوح المحفوظ وجبريل عليه السلام وشجرة موسى عليه السلام بل كل من يقرأه.[النبراس: ١٤٠]

ليس صفة له: تفصيل الكلام في هذا: هو أنه قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، فإنه قديم، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات، وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى؛ لتجويزهم قيام الحوادث به، فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول، وقالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبريل عليه السلام أو النبي عليه السلام وهو حادث، فهم أيضا صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول، وهو أن كلامه تعالى صفة له، وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره، بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته، لكنا نثبت أمرا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قائم بذاته تعالى، فنمنع صغرى القياس الثاني.(مواقف مع الشرح) ضرورة: الضرورة بمعنى اليقين ههنا.

ضرورة أنها أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها **بانقضاء البعض**؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض، من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك **فهو قديم**.

وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات، (أي بذات الله تعالى) منافية للسكوت الذي **هو ترك التكلم** مع القدرة عليه، والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية، **فإن قيل**: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ؟ قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبر في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي **فكذا ضده**، أعني السكوت والخرس.

بانقضاء البعض: هذا دليل حدوثها، وحدوث المسبوق ظاهر، أما المنقضي: فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.[النبراس: ١٤٠] فهو قديم: القول بقدمه مذهب الحنابلة، أما الكرامية: فذهبوا إلى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى، ففي كلام الشارح رحمه الله مساهلة، ولعله وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه.[النبراس: ١٤١]

هو ترك التكلم: قيل: فيه مسامحة، والأولى أن يقال: عدم التكلم؛ لئلا يشعر بسبق التكلم مع القدرة عليه، يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل العدم والملكة، فلا يوصف الحجر بالسكوت.[النبراس: ١٤١]

فإن قيل: حاصل السؤال: أن يقال إن قوله: أولا ليس من جنس الحروف والأصوات، يناقض قوله ثانيا، وهو منافية للسكوت والآفة؛ لأنه يفهم من الأول أن الكلام ليس من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام النفسي، وعن الثاني يفهم أن الكلام من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام اللفظي، وما هذا إلا تناقض، أو يقال: إن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي، والمقصود تعريف الكلام النفسي.[رمضان آفندي: ١٣٧]

فكذا ضده: فحينئذ يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك إرادة التكلم مع القدرة عليه. وأيضا يكون تقدير قوله هي عدم مطاوعة الآلات، هي عدم القدرة على الإرادة، واعلم أن الكلام اللفظي مناف للسكوت والآفة اللفظيين، كما أن الكلام النفسي مناف للسكوت والآفة النفسيين؛ لأن المتكلم بالكلام الظاهر =

والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر، يعني **أنه صفة واحدة**، تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر **باختلاف التعلقات**، كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلا منها واحدة قديمة، والتكثر **والحدوث إنما هو** في التعلقات والإضافات، **لما أن ذلك أليق**

= لا بد أن يتدبر في نفسه أولا، ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهري، وذلك التدبر منه كلام باطني، وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر؛ لأن السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي، دون الكلام المعنوي الذي ضده السكوت المعنوي، وكلامنا في الكلام المعنوي دون مدلول الكلام اللفظي، والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين، وبين السكوت والآفة الظاهريين، وبين السكوت الباطني والسكوت الظاهري، وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري، أما بين السكوت والآفة الباطنيين: فعموم وخصوص مطلق؛ لأنه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم، وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم لا يقدر على ذلك في نفسه، وأما بين السكوت والآفة الظاهريين: فهو التباين الكلي، وأما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري: فعموم وخصوص من وجه؛ لأنهما موجودان في ترك التكلم، مع القدرة عليه، وعدم إرادة التكلم في نفسه، ووجود ترك التكلم ووجود عدم إرادة التكلم في نفسه مع إرادة التكلم في نفسه مع التكلم، وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه؛ لوجودهما معا في الطفل ووجود الآفة الأولى في الأخرس، ووجود الآفة الثانية في المجنون، وتأمل النسبة بين الباقي.[رمضان آفندي: ١٣٧، ١٣٨]

بها آمر وناه: إشارة إلى دفع بعض الأشاعرة، حيث زعم أن الكلام ليس صفة واحدة، بل خمس صفات: الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء.[النبراس: ١٤١] أنه صفة واحدة: ويستدل عليه بأنها لو تعددت فاستنادها إلى الذات، إن كان بالاختيار لزم حدوثها؛ لأن القديم لا يكون صادرا بالاختيار، وإن كان بالإيجاب لزم ثبوت كلمات غير متناهية، أو الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء.[النبراس: ١٤١]

باختلاف التعلقات: فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنه، وأمر بحسب التعلق بالمأمور به، وقس عليه، فالكلام جزئي حقيقي يتعدد أسمائه بالإضافات، كتسمية زيد كاتبا وشاعرا ومنجما، وليس نوعا له جزئيات، أو كلا له أجزاء.[النبراس: ١٤١]

والحدوث إنما هو: ذكر الحدوث استطرادي للإشارة إلى الاستشهاد، أي كما أن الصفة القديمة يكون في تعلقاتها وإضافاتها حدوث، كتعلق القدرة بإيجاد زيد يوم الجمعة، ولا يلزم منه حدوث الصفة، فكذلك يكون في تعلقاتها وإضافاتها كثرة، ولا يلزم منه تعدد الصفة، ولو قال: كالحدوث، لكان أحسن.[النبراس: ١٤١]

لما أن ذلك أليق: دليل على قوله: صفة واحدة، وحاصله: أن اللائق بالتوحيد نفي الصفات، ولكنا أثبتنا صفات ثماني للضرورة، فالأنسب تقليل الصفات ما أمكن، ونفي ما زاد على الضرورة، ولنا في هذا الدليل بحث في آخر =

بكمال التوحيد؛ **ولأنه لا دليل** على تكثر كل منها في نفسها. **فإن قيل**: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها، فيكون متكثراً في نفسه؟ **قلنا**: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل: فلا انقسام أصلاً، وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، **ومرجع الكل إليه**؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، **والنهي على العكس**، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة، ....

قيل هو الإمام الرازي — أي إلى الخبر

= بحث التكوين، وملخصه: أن تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فالقول بالثمانية شرك، وإلا فلا بأس في إثبات ألف ألف صفة بل هو الأنسب بالكمال.[النبراس: ١٤١، ١٤٢]

ولأنه لا دليل: دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصفات، وهو أن الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والإضافات، لا تكثر الصفة، ومن ادعاه فعليه البرهان، ولا يخفى أن هذا النوع من الحجة ضعيف؛ لأن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل لا يدل على عدمه، نعم قد يستعمل أمثاله في الخطابيات.[النبراس: ٤١٢] **فإن قيل**: حاصل السؤال: أن الكلام كلي، والأمر والنهي والخبر جزئيات له، والكلي لا يوجد في الخارج، إلا في ضمن الجزئيات المتكثرة، فلا يمكن وجود الكلام إلا مع التكثر، فلا يصح قولكم: الكلام واحد، وإنما التكثر في التعلقات.[النبراس: ١٤٢]

قلنا: حاصل الجواب: أنه ليس نسبة الكلام إلى أقسامه، كنسبة الكلي إلى جزئياته، بل كنسبة زيد إلى عوارضه، من الكاتب والضاحك، فكما أنها لا توجب تكثرا في ذات زيد، ويجوز أن يوجد زيد معها، وبدونها فكذا حال الكلام مع أقسامه، وهذا الجواب إنما هو على مذهب الإمام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن كلام الله سبحانه في الأزل ليس أمرا ولا نهيا، وإنما ينقسم إليها بالتعلقات الحادثة، وأما على مذهب الجمهور القائلين بأنه في الأزل أمر ونهي، وأن التعلقات قديمة فالجواب أن التكثر بحسب التعلقات ولو كان أزليا لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم.[النبراس: ١٤٢]

ومرجع الكل إليه: المقصود من هذا الإرجاع الجواب عن إشكال أورده المعتزلة، وهو أنه لو كان الكلام أزليا لم يكن معنى للأمر والنهي والاستفهام والنداء؛ إذ لا مخاطب في الأزل.[النبراس:١٤٢] **والنهي على العكس**: أي العقاب على الفعل والثواب على الترك.

ورُدّ بأنا نعلم **اختلاف هذه المعاني** بالضرورة، **واستلزام البعض** للبعض لا يوجب الاتحاد. **فإن قيل:** الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه، **قلنا إن لم نجعل** كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله **فيكفى وجود** المأمور في علم الآمر، **كما إذا قدر** الرجل ابناً له، **فأمره بأن يفعل** كذا بعد الوجود، ....

اختلاف هذه المعاني: فإن مدلول الخبر غير مدلول الأمر قطعا، وإلا لم تكن أقسامه متباينة من الكلام؛ ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب، بخلاف أخواته.[النبراس: ١٤٢] واستلزام البعض: يريد أنا سلمنا أن الأمر مستلزم لمعنى الإخبار عن استحقاق فاعله الثواب، لكنه لا يوجب اتحاد الأمر والخبر، وإلا لزم الاتحاد بين كل متلازمين كالأب والابن، وذا سفسطة.[النبراس: ١٤٢]

فإن قيل: هذان إشكالان أوردهما المعتزلة على الأشاعرة، وحاصل الأول: أنه لو كان الكلام أزليا لكان الله سبحانه آمرا أو ناهيا في الأزل بلا مخاطب، وهذا غير معقول، وتقرير الثاني: أن الإخبار بلفظ الماضي كثير في القرآن نحو: قال موسى، قلنا يا ذا القرنين، وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الإخبار، فلو كان الكلام أزليا لزم الكذب، وهو محال على الله تعالى.[النبراس: ١٤٢]

قلنا إن لم نجعل: هذان جوابان عن الإشكال الأول، وبيانه: أن أهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله سبحانه في الأزل بكونه أمرا ونهيا، فقال عبدالله بن سعيد القطان وجماعة بأن كلامه في الأزل لا يوصف به، بل إنما يصير أمراً ونهيا عند نزوله على الأنبياء عليهم السلام، ومشى الشارح رحمه الله قبل هذا على مذهبه، وذهب الشيخ الأشعري إلى أن الاتصاف بها قديم، وكذا التعلقات قديمة، والشارح رحمه الله قرر الجواب على كل من المذهبين، وملخص الجواب الثاني: أن السفه والعبث إنما يلزم لو طلب الفعل من المعدوم في حال عدمه، وليس كذلك.[النبراس: ١٤٣]

فيكفى وجود: إشارة إلى رد ما قيل: إن الخطاب لا بد أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج، والجواب: أن هذا إنما يلزم في الخطاب اللفظي، وأما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف.[النبراس: ١٤٣] كما إذا قدر: أي تصور الرجل ابنا له قبل تولده. فأمره بأن يفعل: أورد عليه: أنه عزم على الطلب أو تخيل له، أما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال، أجيب بوجهين: أحدهما: أنه لو صح لم يأمرنا النبي عليه السلام بشيء، ودفع بأنه أمر ضمني في ضمن أمر الموجودين في عهده، والكلام في الأمر الصريح، ثانيهما: أن المراد هو أن يقول الرجل للحاضرين: إني آمر ابني أن يشتغل بالعلم، فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب.[النبراس: ١٤٣]

والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزهه عن الزمان، **كما أن علمه أزلي** لا يتغير بتغير الأزمان.

[القرآن غير مخلوق]

ولما صرح بأزلية الكلام **حاول التنبيه** على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم، كما يطلق على النظم المتلوّ الحادث، فقال: والقران كلام الله تعالى غير مخلوق، وعقب القرآن بكلام الله تعالى؛ لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القران كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القران غير مخلوق؛ **لئلا يسبق** إلى الفهم......

والإخبار بالنسبة: جواب عن الإشكال الثاني، أي لا يتصف الخبر بالوقوع في الأزمنة من ماض أو مستقبل؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان، لما تقرر أن الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير، فالله تعالى لا يوصف به، وحاصل الجواب: أن الكلام في الأزل منزه عن الوقوع في الأزمنة، وإنما يوصف بالأزمنة فيما لا يزال بحدوث التعلقات والأزمنة.[النبراس: ١٤٣]

كما أن علمه أزلي: إشارة إلى دفع إشكال أورده المعتزلة على الجواب، وهو أن التغير على القديم محال، فلو لم يكن الكلام في الأزل موصوفا بالأزمنة استحال ذلك فيما لا يزال، وحاصل الجواب: أن حدوث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فإن علم الحق سبحانه بوجود زيد قديم مع أنه فيما لا يزال قد يتعلق بأنه سيوجد، وتارة بأنه موجود وتارة بأنه كان موجودا، وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم، ومثلوه بأسطوانة يمشي رجل حولها، فتكون تارة عن يمينه، وتارة عن يساره، وتارة عن خلفه، وتارة قدامه، فهذه تغيرات في الأوضاع بين هذا الرجل والأسطوانة، من غير تغير في ذاتها.[النبراس: ١٤٣، ١٤٤]

حاول التنبيه: وهو المشهور في العرف العام وعرف الأصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن، ومحل التنبيه قوله غير مخلوق؛ لأن الموصوف بعدم الخلق هو النفسي لا اللفظي، فقال: والقرآن إلخ.[النبراس: ١٤٤] لئلا يسبق: لأن إطلاق القرآن على الكلام الفظي أشهر، كما أن إطلاق كلام الله تعالى على النفسي أكثر في عرف الأشاعرة.[النبراس: ١٤٤]

أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهبت إليه الحنابلة **جهلاً أو عناداً**، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث **تنبيهاً على اتحادهما**، وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث **قال** عليه السلام: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال:

جهلا أو عنادا: الجهل: عدم العلم، والعناد: إنكار الحق مع العلم به، قالوا: كفى دليلا على جهلهم قول بعضهم: الجلد والغلاف قديمان، وقول بعضهم: إن الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان حادثا، وبالجملة: المتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعا عظيما، وهو أن الإمام أحمد صاحب المذهب وعظيم المناقب، وفي مذهبه أئمة كبار ومشايخ عظام، فمنهم الشيخ عبد القادر الجيلاني رحمه الله القائل بأن الحروف التهجي قديمة، فيجب الكف عن إساءة الأدب إليهم، ثم السعي في توجيه كلامهم، فأقول: قد ثبت عن الإمام أحمد أن الكلام اللفظي غير مخلوق، وهكذا عن كثير من أئمة الحديث، وفيه وجوه: أحدها: ما اخترناه، وهو أن مرادهم هو أن اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء، كما اختاره صاحب "المواقف"، وسيذكره الشارح رحمه الله في آخر البحث وهو قول مقبول وإن بطل فليس بحيث يشنع قائله؛ لكونه مذهب طائفة من أهل التدقيق، ثانيها: أنه تحاشي عن أن يتوهم المتوهمون أن الكلام النفسي مخلوق، ثالثها: أنه أراد بغير المخلوق غير المفتري، يقال: خلق الكلام إذا افتراه، ثم رواه الناقلون بالمعنى غلطا، فوضعوا القديم مكان غير مخلوق، وفيه نظر: أما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبين إلى مذهبه، ويقال: كان يقوله الإمام أحمد رحمه الله رغما لأنوف المعتزلة، وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة، فإن الخليفة كان معتزليا، فأخذه وضربه ضربا وجيعا ليعترف بأن القرآن مخلوق فلم يعترف، وروي أن الشافعي رحمه الله أتي بالقميص، وقيل: هذا قميص أحمد رحمه الله ضرب فيه، فغسله بالماء وشربه، وصب منه على وجهه، ورأى بعض الصالحين أحمد في المنام بعد موته، فسأله عن حاله، فقال: دخلت على الله، فقال: يا أحمد! قد أوذيت فينا، فانظر إلى وجهنا.[النبراس: ١٤٤]

تنبيها على اتحادهما: خلافا للفلاسفة، حيث زعموا أن العقول والأفلاك غير حادثة، وليست غير مخلوقة، فغير الحادث أعم.[النبراس: ١٤٤] قال عليه السلام: والحديث رواه ابن عدي في الكامل عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه الديلمي عن رافع ين خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين رضي الله عنهم، وأخرج الخطيب عن جابر رضي الله عنه يرفعه: "من قال القرآن مخلوق فقد كفر"، وجاء في بعض الروايات: "من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقي الله يوم القيامة ووجهه إلى قفاه"، وبالجملة، جاء الحديث بألفاظ كثيرة، لكنه موضوع عند المحققين، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال الإمام الصغاني صاحب "المشارق": هو موضوع، وقال السخاوي: هذا الحديث من جميع =

إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن، وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، **وإلا فنحن** لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم **لا يقولون** بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا **ما مر**: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، **ولا معنى له** سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم، وأما استدلالهم: أن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث، **من التأليف** والتنظيم **والإنزال والتنزيل**، وكونه عربيا مسموعاً..........

(أي محل الخلاف أو العبارة) (أي لاشتهار هذه العبارة) (عندنا) (عندهم)

= طرقه باطل، وقال مجد الدين فيروز آبادي اللغوي: لم يصح عن النبي ﷺ شيء، وكل ما هو ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين، وقال السخاوي: صح عن عمرو بن دينار قال: أدركت تسعة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: من قال القرآن مخلوق فهو كافر.[النبراس: ١٤٤، ١٤٥]

وإلا فنحن: أي وإن لم يختلف الفريقان في إثبات النفسي ونفيه، فلا نزاع، فإنا إذا قلنا: القرآن غير مخلوق أردنا النفسي، وإذا قالوا: القرآن مخلوق أرادوا اللفظي.[النبراس: ١٤٥] **لا يقولون:** بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو أن النفسي ثابت أم لا. [النبراس: ١٤٥] **ما مر:** الدليل لم يسبق مرتبا مجموعا، بل سبق في موضع: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، وفي موضع آخر: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته، ولهذا لم يكتف بقوله ما مر.(عصام)

ولا معنى له: إذ الصفة لا يحمل إلا إذا قام مأخذها على الموضوع، وأورد عليه: أن المأخذ هو التكلم، وأجيب: بأن الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم.[النبراس: ١٤٥] **من التأليف:** التأليف: هو كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور، والتنظيم: أي كونه منظما على أسلوب مطبوع، كسلك اللآلي. والاتصاف بهما ثابت في عبارات العلماء، وقد تقرر أن كل مؤلف مخلوق.[النبراس: ١٤٥]

والإنزال والتنزيل: كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر:١)، وفرق صاحب الكشاف بينهما بأن الإنزال دفعي، والتنزيل تدريجي، وكلاهما صحيح في حق القرآن، لما صح أنه نزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة =

فصيحا معجزا إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم، **والمعتزلة** لما لم يمكنهم (لأنهم قائلون بقدم اللفظي) إنكار كونه تعالى متكلماً، ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى **إيجاد الأصوات** والحروف في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، **وإن لم يقرأ** على اختلاف بينهم، **وأنت خبير** بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، **وإلا يصح اتصاف** الباري **بالأعراض المخلوقة له** تعالى،..........

في ليلة القدر، ثم نزل منها تدريجا في ثلاث وعشرين سنة. قالوا: نزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال، وأيضا: النزول حركة، والمتحرك هو الجسم وأعراضه، وهي حادثة. وكونه عربيا: كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (يوسف: ٢). والعرب الذين وضعوا العربية محدثون. مسموعا: كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ (الأعراف: ٢٠٤). والمسموع: هو الصوت، وهو عرض قائم بالهواء، والعرض مخلوق حادث. إلى غير ذلك، فمنها: أن بعضه منسوخ، والنسخ رفع الحكم أو انتهاؤه، وما ثبت قدمه استحال عدمه، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥)، وهو من أوضح ما احتجوا بزعمهم.[النبراس: ١٤٥،١٤٦]

والمعتزلة: أراد بهذا إبطال جواب المعتزلة عن استدلالنا، فقال: والمعتزلة إلخ.[النبراس:١٤٦] **إيجاد الأصوات:** كالطور وشجرة موسى عليه السلام، أو في الهواء، أو في لسان جبريل عليه السلام، أو النبي ﷺ.[النبراس: ١٤٦] **وإن لم يقرأ:** قوله: وإن لم يقرأ فعل معلوم، أي يصح كون إيجاد الكلام تكلماً وإن لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الأصوات والحروف، واستدلوا على ذلك: بأن العلماء ينسبون ما في الكتب إلى المصنفين، فيقال: قال الإمام الرازي في "المحصل"، وهذا كلامه في "المحصول"، مع إثبات النقوش في الأوراق كاف في التصنيف، بلا حاجة إلى القراءة. على اختلاف بينهم في كيفية أخذ جبريل عليه السلام القرآن عن الله سبحانه، فقال بعض المعتزلة: يخلق الله تعالى صوتا فيسمعه جبريل وينزل به، وقال بعضهم: ينظر إلى النقوش المكتوبة في اللوح.[النبراس: ١٤٦]

وأنت خبير: إشارة إلى رد قول المعتزلة، حاصله: أن يقال: لا نسلم ما بيَّن المعتزلة أنه متكلم، بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو بمعنى إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، فإن المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي أوجده.[رمضان آفندي: ١٤٤] **وإلا يصح اتصاف:** أي وإن لم يكن المتحرك من قام به الحركة بل من أوجدها. **بالأعراض المخلوقة له:** بأن يقال: الله آكل بمعنى إيجاد الأكل في الغير، أو أسود بمعنى إيجاد السواد في الغير. وبقوله: المخلوقة، احتراز عن الأعراض الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة، كالأفعال القائمة بالعباد.[رمضان: ١٤٤]

والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ومن أقوى شبه المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين **دفتي المصاحف تواتراً**، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروّا بالألسن، مسموعاً بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة، **فأشار إلى الجواب** بقوله: وهو أي القرآن الذي كلام الله تعالى، مكتوب في مصاحفنا، أي **بأشكال الكتابة** وصور الحروف الدالة عليه، محفوظ في قلوبنا، أي **بألفاظ مخيلة**، مقرو بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة، مسموع بآذاننا بتلك أيضاً، غير حال فيها، ....

بحروفه الملفوظة

دفتي المصاحف: الدفة: بالفتح والتشديد الجنب، ودفتا الطائر: جناحاه، ودفتا المصاحب: لوحان على جانبيه لحفظ الأوراق، والمصحف: -مثلث الميم- الأوراق المجلدة التي كتب فيه القرآن.[النبراس: ١٤٦] **تواتراً:** مفعول مطلقا أي نقلا تواترا. **فأشار إلى الجواب:** لم يقل فأجاب؛ لأن الغرض الأصلي منه تفسير القرآن وبيان حكمه.[ملاّ أحمد: ١٢٥]

مكتوب في: الكتابة: تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة وحروف هجائه، والمثبت في الصحف هو الصور والنقوش، والمكتوب هو اللفظ، وكذا المحفوظ والمقرو والمسموع هو اللفظ. [ملاّ أحمد: ١٢٥] **بأشكال الكتابة:** يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة، وليس كذلك بل اللفظ، والحق أن يقال بالألفاظ والحروف الدالة، كما قال في عديله، إلا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل.[ملاّ أحمد: ١٢٥]

بألفاظ مخيلة: الظاهر: أنه أراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال، على وفق مذهب الحكماء، من أن الحس المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة، ويسلمها إلى الخيال، وذهب بعض علماء الشرع إلى أن محل العلم والحفظ هو القلب، والنصوص معاضدة لهم. قال الله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء:١٩٣، ١٩٤). وينسب هذا القول إلى الشافعي رحمه الله، وروي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه الدماغ لاختلال القوى المدركة بالضرة على الرأس، وهو قريب من مذهب الحكماء، وعندي أن مستقر العلم القلب، وكواسبه القوى الدماغية جمعا بين الأدلة، ولعل الحق لا يعدوه؛ ولهذا يرتفع المنافاة بين كلام المصنف رحمه الله والشارح رحمه الله.[النبراس: ١٤٧]

أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف، ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، **ويكتب بنقوش** وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر مضيء محرق.

أي الكلام النفسي

يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً. وتحقيقه: أن للشيء وجوداً **في الأعيان**، ووجوداً في الأذهان **ووجوداً في العبارة** ووجوداً في الكتابة، **فالكتابة تدل** على العبارة،.........................

أي مع ذلك: خلاصة جواب المصنف رحمه الله: أن وصف الكلام النفسي بأنه مكتوب محفوظ مقرو مسموع -وصف مجازي، وهي في الحقيقة أوصاف للأمور الدالة عليه، أعني الأشكال والألفاظ، كقولنا: زيد مكتوب محفوظ مقرو مسموع، فلا يلزم منه حدوث الكلام. وأجاب بعض الأشاعرة بوجه آخر: وهو أن المراد بالقرآن حيث وقع موصوفا بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي، وعلى هذا يكون الوصف حقيقيا.[النبراس: ١٤٧]

أي مع ذلك: أي مع كونه مكتوبا محفوظا مقروا مسموعا. **ويكتب بنقوش:** أي يكتب النقوش والأشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة.[النبراس: ١٤٧] **في الأعيان:** أي الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن، وهو أن يكون الشيء موجودا، وإن لم يتصوره متصور،[النبراس: ١٤٧]

ووجودا في العبارة: وهو اللفظ الخارج عن الفم، ووجودا في الكتابة، وهو النقش المرسوم على الكاغذ مثلا، والوجود الخارجي والذهني حقيقيان، والوجود في العبارة والوجود في الكتابة مجازيان؛ إذ ليس في العبارة إلا اسم النار، وفي الكتابة الخط الدال على الاسم. والأول مدلول فقط، والرابع دال فقط، وكل من المتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار.[النبراس: ١٤٧]

فالكتابة تدل: وهاتان الدلالتان وضعيتان، تختلفان باختلاف الاصطلاحات، واختلف في أن الألفاظ موضوعة للأعيان الخارجة أو للصور الذهنية. وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر، وهو أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية أو العين الخارجي، فذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا إلى الأول، وأن العين الخارجي إنما يعلم تبعا لصورته الحاصلة في الذهن، وذهب الإمام الرازي إلى أن المعلوم بالذات هو العين الخارجي، واختار الشارح الأول؛ لأنا قد نتصور ونسمّي ما لا وجود له في الخارج.[النبراس: ١٤٧، ١٤٨]

وهي على ما في الأذهان، **وهو على ما في الأعيان**، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، **فالمراد حقيقته** الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات. **يراد به الألفاظ** المنطوقة المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة، كما في قولنا: حفظت القرآن، أو يراد به الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن، **ولما كان**.......................

وهو على ما في الأعيان: وهذه الدلالة عقلية، لا تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والاصطلاحات.[النبراس: ١٤٨]

فالمراد حقيقته: بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم، إنما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة، بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فإنه مجاز، ووجود باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة.[ملا أحمد جند: ١٢٦]

يراد به الألفاظ: بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم الحادث، فإنما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن، لا بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم، يراد به النفسي، وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث، يراد به اللفظي أو المخيل أو الأشكال على ما هو الظاهر من عبارته، حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر، لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله، كما توهم الفاضل العلامة الخيالي، وقال: "يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله" تم كلامه. على أن إطلاق القول على المخيلة أو الأشكال لم يقع قط، فلو حمل على ما هو الظاهر من عبارته لزم القول بإطلاقه عليهما، وقد يقال في توجيه قوله: فالمراد حقيقته الموجودة إلخ إن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج، من غير ملاحظة ما يدل عليه؛ إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة، بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث؛ إذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه، حتى يظهر صحة الوصف به بعلاقة الدالية والمدلولية. وعلى هذا: فمعنى قوله: "يراد به الألفاظ" أنه يلاحظ فيه الألفاظ.[ملا أحمد جند: ١٢٦]

ولما كان: هذا جواب إشكال، وهو أنكم حققتم أن إطلاق القرآن على الألفاظ، والنقوش مجاز، فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدفتين، إذ التعريف إنما يكون لمعرفة المعرف لا لمعرفة غيره، فأجاب عنه بقوله: ولما كان إلخ ملخص الجواب: أنه كان مدار علمهم على اللفظ، وكان اللفظ هو المقصود الأهم عندهم، فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك.[النبراس: ١٤٨]

دليل **الأحكام الشرعية** هو اللفظ دون المعنى القديم - عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا، **أي للنظم** من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى. وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز **أن يسمعه**،........

الأحكام الشرعية: من الوجوب والحرمة وغيرهما. أي للنظم: هذا تفسير من المتأخرين، قال صدر الشريعة في التوضيح: مشايخنا قالوا: إن القرآن هو النظم والمعنى. والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى، انتهى. وقال الشارح رحمه الله في التلويح: للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف، منقولا بالتواتر، صفة اللفظ الدال على المعنى، لا مجموع الفظ والمعنى، وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة، وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ، باعتبار إفادته المعنى، انتهى. وكذلك قوله: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠) يراد به قراءة اللفظ والمعنى. لا لمجرد المعنى: عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا. في التلويح مقصود المشايخ من قولهم: هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من كلام أبي حنيفة رحمه الله، حيث جوز القراءة بالفارسية، إن القرآن عندهم اسم للمعنى خاصة، انتهى، والصحيح: أن الإمام رجع إلى قول صاحبيه رحمهما الله، وهو عدم الجواز بالفارسية. بقي ههنا بحث يجب تحقيقه، وهو: أن الكلام اللفظي يوجد في محال متعددة، فيلزم أن لا يكون القرآن واحدا، بل قرآنات لا تحصى؛ إذ الموجود في محل غير الموجود في محل آخر، وفي حله قولان: الأول: أن القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان خلقه الله تعالى فيه، كالملك أو الرسول ﷺ، ويرد عليه أنه يكون حينئذ كل ما يقرأ بعده مثل القرآن لا عين القرآن، الثاني: مذهب المحققين، وهو أن القرآن اسم للألفاظ المخصوصة الموجودة بدون اعتبار الشخص بالمحل، فيكون القرآن واحدا بالنوع، ويكون كل قارئ يقرأ القرآن نفسه، وهكذا الحال في كل كتاب ينسب إلى مصنفه، وكثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا، على جعل القرآن اسما لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى بعض من أبعاضه.[النبراس: ١٤٨، ١٤٩]

أن يسمعه: وإن لم يكن صوتا، وذلك على خرق العادة، لما أن الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا، مع أنه لا شكل له ولا مكان. وبالجملة السمع عنده بخلق الله تعالى الإدراك في الحاسة أو النفس، فيجوز في الأصوات وغيرها، فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعية مشتركا بين القديم والحادث، فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع أن يراد النفسي، كقولهم سمع موسى عليه السلام كلام الله سبحانه، أو اللفظي كما في قولك: سمعت القرآن. استدل الأشعري على ذلك بقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) وبسماع موسى عليه السلام كلام الله.[النبراس: ١٤٩] و[رمضان آفندي: ١٤٧]

ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني، وهو اختيار الشيخ **أبي منصور الماتريدي**. فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦): ما يدل عليه، كما يقال: **سمعت علم فلان**. فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، **لكن لما كان** بلا واسطة الكتاب والملك خصّ باسم الكليم.

ومنعه: لأن المسموع صوت بالضرورة، والكلام النفسي ليس بصوت، فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط. والأستاذ: هو الإمام الكبير المتكلم الأصولي الفقيه الزاهد، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، منسوب إلى بلدة أسفرائن، وهو المراد بالأستاذ في عرف الكلام والأصول. تلمذ على الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقال: كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر. توفي الأستاذ يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربع مائة في نيشابور، وحمل إلى أسفرائن، وقبره يستجاب عنده الدعوة، كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي في فصل الخطاب.[النبراس: ١٤٩]

أبي منصور الماتريدي: هو الإمام محمد بن محمود السمرقندي. منسوب إلى ماتريد، اسم قرية من سمرقند، ويلقب بعلم الهدى، وهو رئيس علماء أهل السنة والجماعة بما وراء النهر، وكان حنفي المذهب، تلمذ على أبي نصر عياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني، تلميذ الإمام محمد صاحب أبي حنيفة رحمهما الله، وتسمى أتباعه الماتريدية. والشيخ أبو الحسن الأشعري: هو رئيسهم في سائر البلاد، كان شافعي المذهب، ويسمى أتباعه بالأشعرية، ويسمى مجموع الفريقين بالأشاعرة تغليبا لاسم أبي الحسن الأشعري؛ لأنه أشهر وأكثر علما بالدقائق والدلائل. توفي الإمام أبو منصور رحمه الله سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة، ودفن بموضع يقال: جاكرديز.[النبراس: ١٤٩]

سمعت علم فلان: أي الألفاظ الدالة على علمه، فإن العلم كيفية قائمة بذهنه ولا يسمع، وعندي في تفريع هذا التأويل على مذهب الأستاذ بحث، وذلك؛ لأن الآية في شأن الكفار، وتمامها: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) أي إن طلب الأمان منك فآمنه حتى يسمع القرآن من المسلمين، لعله يهتدي بسماعه. ولا شك أن ما يسمعه الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسي، فالتأويل باللفظي بالآية متعين، سواء قلنا بجواز سماع النفسي، أو بعدم جوازه، فالواجب الاكتفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام.[النبراس: ١٤٩]

لكن لما كان: جواب إشكال يرد على ما قبل، وهو أن كل أحدنا يسمع الصوت الدال عليه، فما وجه اختصاصه باسم الكليم؟ فدفعه بقوله: "لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم" بخلاف ما =

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلف **يصح نفيه عنه،** بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه.

وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة، **قلنا:** التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة: كونه صفة له تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة: **أنه مخلوق الله تعالى** ليس من تأليفات المخلوقين،.........................

= نسمعه، فإنه صوت العباد مع توسط الكتاب، أي النقوش المرسومة في الصحف، وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى، وهذا جواب أبي منصور. وأجاب الأستاذ بأنه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط، فلهذا السرّ خُصّ بالاسم. وقال الإمام الغزالي تبعا للأشعري: سمع النفسي بلا صوت وحرف. والحق سبحانه قادر عليه، كما أن النملة تصدر عنها أفعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط.[النبراس: ١٤٩،١٥٠]

فإن قيل: وارد على قول المصنف رحمه الله: ليس من جنس الحروف والأصوات، وقول الشارح: معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه. وقوله: حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه، فهذا الكل يدل على أن الكلام في الحقيقة هو النفسي، واللفظ إنما يسمى كلام الله مجازا، للدلالة على الكلام الحقيقي، تسمية الدال باسم المدلول.[النبراس: ١٥٠]

نفيه عنه: أي نفي الكلام عن النظم. قلنا: حاصل الجواب: أن الكلام ليس مجازا في اللفظ، بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك، وإنما يسميه المشايخ مجازا؛ لأنه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدلالة.[النبراس: ١٥٠]

أنه مخلوق الله تعالى: إن قلت: خالق أفعال العباد هو الحق سبحانه، فيصح أن يسمى كلام زيد بكلام الله، وهو باطل، قلت: أراد أنه مخلوق الله تعالى بلا توسط كاسب من المخلوقين، إما بإيجاد الصوت حتى يسمعه الملك أو الرسول، وإما بإيجاد النقوش في اللوح، وإما بخلق إدراك الحروف في قلب الملك أو الرسول، وإما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره، أما كلام زيد فليس كذلك.[النبراس: ١٥٠]

فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز - فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس.

وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك **إنما هو باعتبار** دلالته على المعنى، **فلا نزاع لهم** في الوضع والتسمية. **وذهب بعض المحققين** إلى أن المعنى (أي بالكلام) في قول مشايخنا: "كلام الله تعالى معنى قديم" ليس في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به **ما لا يقوم بذاته**، كسائر الصفات، **ومرادهم أن القرآن** اسم اللفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم، ....

فلا يصح النفي أصلا: لأن المشترك حقيقة في كل من المعنيين، والحقيقة لا يجوز نفيهما. [النبراس: ١٥٠]

إنما هو باعتبار: يريد أن الكلام أولا كان موضوعا للنفسي، ثم وضع للفظي لدلالته على النفسي، وأورد عليه: أن ما وضع بمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركا، والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة والأول مجازا، أجيب بوجهين: أحدهما: أن المنقول ما يتأخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الأول تأخرا زمانيا، والوضعان في المشترك لا يتأخر أحدهما عن الآخر بالزمان. أما قولهم: كان موضوعا للنفسي ثم وضع للفظي: عبارة عن التأخر بالذات، ثانيهما: أن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول، وإطلاق الكلام على النفسي شائع، فلا يكون منقولا بل مشتركا، وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكر العلماء في تعريف المنقول.[النبراس: ١٥٠، ١٥١]

فلا نزاع لهم: أي في كون لفظ الكلام موضوعا للنظم، وكون النظم مسمي به، بل إنما يسمونه مجازا لمشابهة المجاز في اعتبار العلاقة، واعلم! أن بعض الأشاعرة ذهب إلى أن النظم أيضا قائم بذاته تعالى، وهذا لو ثبت اندفع كثير من الإشكالات، فأراد الشارح رحمه الله أن يذكره ويزيفه فقال: وذهب بعض المحققين.[النبراس: ١٥١]

وذهب بعض المحققين: وهو القاضي عضد الدين صاحب "المواقف". **ما لا يقوم بذاته:** وهذا شامل للفظ والمعنى جميعا. **ومرادهم:** من قولهم: "كلام الله تعالى معنى قديم".

ومرادهم أن القرآن: أورد عليه: أن كلام الله تعالى إن كان اسما للشخص القائم بذاته تعالى -لا يكون منزلا على النبي ﷺ، وما نقرأ قرآنا بل مثله، وذا باطل قطعا، وإن كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى، مع قطع النظر =

لا كما زعمت الحنابلة، من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله، **إلا بعد التلفظ بالباء**، بل المعنى: أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض. والترتب **إنما يحصل** في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم: المقرو قديم والقراءة حادثة. وأما القائم بذات الله (أي بذاته تعالى) تعالى فلا ترتب فيه، ....

= عن خصوصية المحل -لزم أن يكون إطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه مجازا، فيصح النفي وهو خلف، وإن كان موضوعا بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى، والقائمة بذوات القارئين -لزم اتصاف كلامه تعالى بالحدوث اتصافا حقيقيا؛ لحدوث الجزئيات القائمة بالقراءة، وهو باطل، وأيضا القاضي لا يسلمه، بل يقول: كل من اللفظ والمعنى قديم، وإنما الحدوث للقراءة، أجيب بوجوه: الأول: اختيار الشق الأول، وأن ما يقرأه البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى، وإن كان مغايره باعتبار تعلق قراءتنا به، وعندنا فيه نظر؛ إذ المعنى القائم بمحل يغاير المعنى القائم بمحل آخر مغايرة حقيقة لا اعتبارية، بل الجواب الحق: أن المغايرة وإن كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفي، لكنها منفية عرفا؛ لأن اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان، لا يوجب التعدد، والأحكام الشرعية مبنية غالبا على العرف المتبادر، لا على التدقيقات الفلسفية؛ ولذلك لو نقص شيء قليل جدا من الحجر الأسود، فقيل: ليس هذا الحجر الأسود الذي يستلم كان باطلا عرفا، ويجب التقبل شرعا، مع أن الكل غير الجزء، وإن تذكرت هذا انحل عندك كثير من الإشكالات، الثاني: اختيار الشق الثاني، وأن صحة النفي ممنوعة؛ إذ لا يصح سلب النوع عنه، وأما نفي كون القرآن موضوعا للشخص من حيث خصوصه، فلا نسلم بطلانه، الثالث: اختيار الشق الثالث، وأنه لا استحالة في اتصاف الكلام بالحدوث من بعض أفراده، الرابع: أن لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع، ولا يلزم حدوث النوع؛ لتحققه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل، وإنما الحادث بعض جزئياته.[النبراس: ١٥١]

إلا بعد التلفظ بالباء: فالسين حادثة، وكذا سائر ما بعدها لتأخر وجودها عن وجود الباء، والباء أيضا حادثة؛ لأنها لو قدمت لم يتم التلفظ بها أبدا.[النبراس: ١٥١، ١٥٢] إنما يحصل: أي الترتيب في الكلام الإلهي إنما يحصل بالنسبة إلينا إذا تلفظنا به، أو الترتّب في القائم بنفس الحافظ إنما يحصل إذا تلفظ به.[النبراس: ١٥٢]

حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة. **هذا حاصل كلامه**، وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس، غير مؤلف من الحروف (حال من لفظا) المنطوقة، أو المخيلة المشروط وجود بعضها (أي الحروف) بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ، إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كانت كلاماً مؤلفاً، من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، **وإذا تلفظ** كانت كلاماً مسموعاً.

هذا حاصل كلامه: وقد أفرد القاضي في ذلك رسالة، وقال فيها: إن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وتارة على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وأنه هو القديم فقط، وأن العبارات تسمى بالكلام مجازا، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفاسد كثيرة، كعدم تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلاما، وكعدم وقوع التحدي بكلامه الحقيقي، وكعدم كون المقرو والملفوظ كلامه الحقيقي، والكل باطل، كما علم من الضرورة الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى ما يقوم بالغير، فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا، قائما بذاته تعالى، مكتوبا في المصاحف، مقروا محفوظا. وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يظهر حقيقته، وقال السيد السند: هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستاني في "نهاية الأقدم"، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام المنسوبة إلى ظاهر الملة، انتهى. وأجيب أن المفاسد مدفوعة بما حققه الشارح رحمه الله، من أن الكلام مشترك وليس مجازا، وإن وقع في كلام بعض المشايخ، فهو مؤول.[النبراس: ١٥٢]

ونحن لا نتعقل: الواو للحال. هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة والدين.[رمضان آفندي: ١٥١]

وإذا تلفظ: أي لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس، بل ما نتعقله هو المعاني والحروف المخيلة، بحيث إذا ذكرت كان مسموعا.[رمضان آفندي: ١٥١]

[الكلام في التكوين]

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفَعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر **بإخراج المعدوم** من العدم إلى الوجود، **صفة الله تعالى**؛ لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم، مكون له، وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به أزلية بوجوه:

عطف على "لإطباق العقل"

بإخراج المعدوم: أي جعل المعدوم موجودا، فلا يرد ما يزعم أن الإخراج يستدعي كون المخرج موجودا. والفرق بين ما يعبر ويفسر: أن الأول أسماء لتلك الصفة، والثاني تعريف لها، وهو موجه من حيث اللغة؛ إذ التعبير من العبور على الشيء، والتفسير من الفسر، وهو الكشف عن المستور. ومما يجب أن يعلم أن في هذا التعبير والتفسير تسامحا، فإن الفعل والخلق والإخراج ونحوها معان مصدرية إضافية، فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه، أما أولا؛ فلأنه لا وجود لها في الخارج، بل هي أمور اعتبارية، أما ثانيا؛ فلأنه لا يوصف الشيء بالإضافيات، إلا عند وجود المضاف الآخر بإجماع العقلاء، فلا يعقل اتصاف الباري بالإخراج، إلا عند وجود المخرج، فيلزم إما حدوث الصفة الإلهية، أو قدم المصنوعات، وكلاهما محال، فوجب أن يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ للخلق والإيجاد والاختراع ونحوها.[النبراس: ١٥٢]

صفة الله تعالى: اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال: أحدها: قول الأشعرية، أن الصفات الحقيقية سبعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأما التكوين: فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلقت الإرادة بوجود شيء، أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هو الذي يزعمونه تكوينا، ومن ادعى أن وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة، فعليه البرهان، ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه والمصنف رحمه الله، أن التكوين صفة ثانية؛ لأن القدرة مصححة لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجحة لصدوره، والتكوين صفة مؤثرة، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإن تعلقت بالرزق فترزيق، أو بالحياة فإحياء، وقس عليه، ثالثها: قول بعض أئمة ما وراء النهر، وهو: أن الترزيق والإحياء ونحوها صفات حقيقية، وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية.[النبراس: ١٥٣]

الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر. الثاني: أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب **أو العدول** إلى المجاز، **واللازم باطل،** أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق - لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه **من الأعراض عليه.**

الثالث: أنه لو كان حادثا، فإما بتكوين آخر **فيلزم التسلسل،** وهو محال، **ويلزم منه استحالة** تكوين العالم، مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه **تعطيل الصانع.**

الأول: من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم، ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين أزلية، بناء على ما سبق من وجوب قيامه بذاته تعالى، فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع، إلا أنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل، وههنا بالبداهة.[عصام: ١٩٠] أو العدول: وفيه إشارة إلى رد الجوابين الذين ذكرهما الأشاعرة عن هذا الدليل، أحدهما: أنه مجاز بالنظر إلى ما يستقبل، وهذا تأويل الإمام الغزالي، قال: معنى كونه خالقا في الأزل أنه سيخلق، ثانيهما: القادر على الخلق، وهو تأويل صاحب جمع الجوامع، وحاصل الرد: أنه عدول من الحقيقة إلى المجاز، وهذا لا يجوز إلا عند تعذر الحقيقة.[النبراس: ١٥٣]

واللازم باطل: أي الكذب والعدول إلى المجاز باطل، أما بطلان الكذب؛ فلأن الله تعالى صادق محض، لا يحوم حوله شائبة الكذب، فضلا عن الكذب، وأما بطلان العدول إليه؛ إنما يكون إذا تعذر الحقيقة، وههنا لم يتعذر الحقيقة، وكذا الملزوم، وهو: أن لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الأزل.[رمضان آفندي: ١٥٢] من الأعراض عليه: أي على الله تعالى، فيقال: أسود أعني القادر على السواد، وأبيض بمعنى القادر على البياض، وكاتب ومتحرك إلى غير ذلك ولا شك في بطلانه.(كستلي)

فيلزم التسلسل: لأنا ننقل الكلام إلى التكوين الثاني، وهو أيضا حادث بتكوين الثالث، وهلم جرا.[النبراس:١٥٣]

ويلزم منه: لأن وجودها صار موقوفا على تكوينات غير متناهية، ووجودها محال، فكذا ما يتوقف عليه.[النبراس:١٥٣]

تعطيل الصانع: لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين -جاز أيضا حدوث جميع الحوادث، وفيه تعطيل الصانع، وهو محال؛ لأن الله تعالى قال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).[رمضان: ١٥٣]

الرابع: أنه لو حدث لحدث، إما في ذاته فيصير محلا للحوادث، أو في غيره، كما
أي ذات الله تعالى
ذهب إليه أبو الهزيل، من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل **جسم خالقا** ومكونا لنفسه، ولا خفاء في استحالته. **ومبنى هذه الأدلة** على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة.

والمحققون من المتكلمين على أنه **من الإضافات** والاعتبارات العقلية، **مثل كون**
أي المحضة
الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده، ومذكوراً بألسنتنا، و**معبوداً** ومميتاً ومحيياً ونحو ذلك. **والحاصل: في الأزل** هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك.........................

جسم خالقا: إذ لا معنى للخالق والمكون، إلا من قام به الخلق والتكوين.[النبراس: ١٥٤] **ومبنى هذه الأدلة:** أي الأدلة الدالة على أزلية التكوين على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، وأما إذا كانت صفة اعتبارية، كما ذهب إليه الأشعرية، فالأدلة غير تامة، أما الأول والرابع؛ فلأنه لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث، كما لا يلزم من كونه مسجود زيد يوم الجمعة، وأما الثاني؛ فلأنه يجب التأويل لتعذر الحقيقة؛ لأنه يلزم إما قدم المصنوعات، أو تحقق الإضافة بدون أحد المضافين، وكلاهما محال، وأما الثالث؛ فلأن المحتاج الإحداث وهو الموجود، لا الأمر المعدوم الاعتباري.[النبراس: ١٥٤]

من الإضافات: الإضافة عند المتكلمين: معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء إلى شيء، فالتكوين إضافة بين الخالق ومخلوقاته. والاعتبارات العقلية: الاعتبار العقلي ما لا يكون له وجود في الخارج، ولا قيام له إلا في أذهان المعتبرين.[النبراس: ١٥٤] **مثل كون الصانع:** تنظير الإضافي المحض لا تمثيل. **معبودا:** أي بالفعل وإلا فهو مستحق له أزلا وأبدا.

والحاصل في الأزل: هو مبدأ التخليق أي علة التخليق، والترزيق والإمامة والإحياء وغير ذلك يعنى أن الحاصل في الأزل مبدأ هذه الأشياء مثل القدرة، وأما هذه الأشياء فقائم فيما يستقبل، فإن القدرة باعتبار تعلقه إلى المخلوقات يسمى تخليقا، وباعتبار تعلقه إلى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى أحياء، وباعتبار تعلقه بالموت يسمى إماتة، وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات.[رمضان آفندي: ١٥٤]

ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، **فإن القدرة** وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين، ولما استدل القائلون بحدوث التكوين، **بأنه لا يتصور** بدون المكون، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديما لزم قدم المكونات، وهو محال - أشار إلى الجواب بقوله: وهو أي التكوين، تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، **بل لوقت وجوده** على حسب علمه وإرادته، ....

(أي التكوين) (أي العدم والوجود) (جواب لما)

ولا دليل على: ويخطر بالبال، أن التكوين مغاير للقدرة والإرادة؛ لأنا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل، ويرتبط بتوسطه بالمفعول، بحيث يصح أن يقال: إن هذا فاعل، وذاك مفعول، ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته، وإن لم يوجد المفعول، فلا يكون عينه، مثلا: نجد في الضارب حين تصوره بحيث كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب، ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال: إن الضرب أثره، وإن لم يتحقق منه الضرب، فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره، وهو مغاير للقدرة والإرادة أيضا؛ لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب، مع عدم تحقق القدرة والإرادة. [عبدالحكيم: ٩٣]

فإن القدرة: هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: فلم لم يكن القدرة مبدأ للتخليق، والحال أن نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، فأجاب بقوله: فإن القدرة.[رمضان: ١٥٤] **بأنه لا يتصور:** لأن التكوين نسبة بين المكون والمكون، والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبين.[رمضان: ١٥٤] **جزء من أجزائه:** أي أجزاء العالم، كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك.

بل لوقت وجوده: يعني لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا ، وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة. واعلم أن للماتريدية عن هذا الاستدلال جوابين: أحدهما: أن نسبة التكوين إلى المكون ليس كنسبة الضرب إلى المضروب؛ لأن الضرب معنى إضافي لا يعقل بدون وجود الضارب والمضروب، بخلاف التكوين فإنه صفة حقيقية أزلية، إذا تعلقت بالمكون صار موجودا، وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة، ولا يلزم من قدم الصفة قدم تعلقاتها، كما لا يلزم من قدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدورات والمسموعات والمبصرات، ثانيهما: أن التكوين قديم وتعلقاته أيضا قديمة، ولكن=

فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة، **وهذا تحقيق ما يقال:** إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع، واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال وإن تعلق، فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق **وجوده به،** فيلزم قدم العالم وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به.

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به. **ففيه نظر؛** ....

= قد تعلق في الأزل بوجود كل مكون في وقت معلوم، فيكون حدوث المكونات بحدوث أوقاتها، فلا يلزم قدمها، وكلام المصنف يحتمل الوجهين؛ لأنه وقع غير واضح المعنى، ولكن الشارح حمله على الجواب الأول، فقال: فالتكوين باق إلخ.[رمضان آفندي: ١١٥٤، ١٥٥] و[النبراس: ١٥٥]

وهذا تحقيق ما يقال: أي ما قاله وفصله الشارح -تحقيق للجواب الذي ذكروه عن ذلك الإيراد، وحاصله: أن تعلق الحادث بالقديم إذا لم يكن موجبا لقدم ذلك الحادث كما في تعلق العالم بالباري لم يجب بتعلق وجود المكون الحادث بتكوينه الأزلي حدوث ذلك التكوين كما زعمتم في الضرب وهذا طريق النقض وما ذكره الشارح طريق الحل.[نظم الفرائد:١٢٨]

وجوده به: الضمير الأول لـــ"ما" الموصولة، والمراد بالعالم، والثاني للذات والصفات بتأويل المذكور.[النبراس: ١٥٥]

وما يقال: أي ما يقال في جواب استدلال الأشعرية، والقائل صاحب الكفاية، قال: استدل الخصم بقوله: لو كان التكوين أزليا تعلق وجود المكون به في الأزل، فكان العالم قديما، قلنا: إذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين سلمت أنه حادث، إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، وما يتعلق وجوده بالغير فهو حادث، انتهى كلامه.[النبراس: ١٥٥]

ففيه نظر: حاصل هذا النظر: أن يقال: إن اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي، وهو ليس بمراد، بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم، وهو غير لازم، اعلم أن الفلاسفة يقسمون كلا من القديم والحادث =

لأن هذا المعنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة، **وأما عند المتكلمين** فالحادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقا بالعدم، والقديم بخلافه. ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير، صادرا عنه دائما بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى **مثلا، نعم! إذا أثبتنا** صدور العالم عن الصانع بالاختيار **دون الإيجاب، بدليل لا يتوقف** على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى **قولا بحدوثه، ومن ههنا** يقال: ....

(أي وجود المكون) (أي الذي يقوله المتكلمون) (كما هو رأي أهل السنة) (كما هو رأي الفلاسفة)

= إلى ذاتي وزماني، فالقديم بالذات ما لا يحتاج في الوجود إلى غيره وهو الواجب تعالى فقط، والقديم بالزمان ما لا يسبق عدمه على وجوده، سواء كان غير محتاج إلى غيره كالواجب، أو محتاجا كالفلك عندهم، أو لا كزيد، والحادث بالزمان ما يسبق عدمه على وجوده كزيد.[النبراس: ١٥٥] و[رمضان آفندي: ١٥٦]

وأما عند المتكلمين: فإنهم ينكرون القديم بالزمان الحادث بالذات، نعم! قد ذهب بعض المتأخرين من الأشاعرة إلى أن الصفات الإلهية كذلك، لكن القدماء ينكرونه.[النبراس: ١٥٦] نعم إذا أثبتنا: توجيه لكلام الكفاية واعتراف بصحته، إذا ضم إليه ضميمة من خارج، وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال: إذا أثبتنا إلخ.[النبراس: ١٥٦] دون الإيجاب: الإيجاب ضد الاختيار، ومعناه وجوب صدور الأثر عن المؤثر، من غير أن يكون له اختيار في تركه، كالإحراق من النار والإضاءة من الشمس.[النبراس: ١٥٦]

بدليل لا يتوقف: وإلا لزم الدور، وتوضيحه: أن المشهور عند المشايخ إثبات حدوث العالم أولا ببرهان الحركة والسكون الذي قد مر تفصيله في الشرح، ثم إثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائلين: لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما، لكنه ليس بقديم، فالصانع مختار، فلو أثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية؛ لأنه إثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور.[النبراس: ١٥٦]

قولا بحدوثه: أي سبق العدم عليه؛ وذلك لأن مصنوع القادر المختار لا يكون قديما؛ لسبق الاختيار على وجوده، فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان، فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين.[النبراس: ١٥٦] ومن ههنا: أي من أن الحادث عند المتكلمين ما يسبق عدمه على وجوده، والقديم بخلافه، وهذا الكلام من بقية وجه النظر. وقوله: "نعم إلى ههنا" جملة معترضة.[النبراس: ١٥٦]

إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم - إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى، **وإلا فهم** إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير، **والحاصل**: أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وأن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب.

والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود **لا عينها**، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ -لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكارا للضروري، **فلا يندفع بما يقال** من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول، ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم هو (أي مع الضرب)، بخلاف فعل الباري تعالى فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول، وهو (أي الضرب) غير المكون عندنا؛ ....

وإلا فهم إلخ: أي وإن لم يكن المراد ذلك، بل أريد بالحادث ما يحتاج إلى غيره، وبالقديم ما لا يحتاج، فلا معنى للرد على الفلاسفة؛ لأنهم إنما يقولون بقدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونها بالغير؛ لأنهم معترفون بأن مبدعها الواجب سبحانه، فهي عندهم حادثة بالضرورة.[النبراس: ١٥٦، ١٥٧]

والحاصل: أي حاصل الجواب الذي ذكره المصنف عن استدلال الأشاعرة.[النبراس: ١٥٧] لا عينها: أي ليس التكوين عين الإضافة. فلا يندفع بما يقال: اعلم أن صاحب العمدة حمل كلام المشايخ على ظاهره، وزعم أن التكوين نفس الإضافة، وأجاب عن استدلال الأشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين، بأن الأول يقتضي حضور المفعول؛ لعدم بقائه، بخلاف الثاني؛ لبقائه، فدفعه الشارح بقوله: فلا يندفع بما يقال إلخ وإنما لا يندفع؛ لأن هذا استدلال ضعيف في مقابلة الضرورة فلا يعبأ به.[النبراس: ١٥٧]

غير المكون: اعلم أن الشارح جعل قوله: وهو غير المكون -كلاما مستقلا بيانا للمسألة التي اختلف فيها الماتريدية والأشعرية، حيث ذهب الماتريدية إلى أنه غير المكون، والأشعرية إلى أنه عينه، وحمل الغير على ما يقابل =

لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول؛ **ولأنه لو كان** نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه، ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديما مستغنيا عن الصانع، وهو محال، وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم، سوى أنه أقدم منه قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه، ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً، فلا يصح القول بأنه خالق للعالم وصانعه، **هذا خُلف،** وأن لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى، ....

(بلا احتياج إلى صانع) (أي التقدم والقدرة)

= العين بحسب المفهوم؛ لأن الدلائل الموردة في إثبات هذه المطالب، إنما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق، وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين، وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح، وهو: ما يمكن انفكاكه في الوجود، وقال في تقرير الجواب: إنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون؛ لأن تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده، وهو غير المكون عندنا، لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين؛ لأن التكوين ثابت في الأزل بدون المكون، ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها، وكذا المكون منفك عنه في الحيز، فلا يكون التكوين إضافة كالضرب، حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات إضافة، وإلا أي وإن كان إضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه إضافة من المكون، ضرورة أن النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين.[عبدالحكيم: ٩٤]

لأن الفعل: أورد عليها أنك حققت أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، وأن نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضروب، أجيب أولا: بأن الدليل إلزامي، والأشعري يجعله نفس الفعل، وثانيا: بأن المراد بالفعل مبدأه. وقوله: "كالضرب" إيراد للنظير المشابه لا تمثيل.[النبراس: ١٥٧] ولأنه لو كان: والحاصل: أن التكوين إذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى، وإذا لم يقم بذات الله تعالى لم يكن مكونا له؛ لأن المكون من قام به التكوين، والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى، فيلزم أن يكون المكون قائما بنفسه.[رمضان آفندي: ١٥٨] هذا خُلف: أي القول الباطل المخالف للحق.

وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق للسواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، **وهما واحد** فمحلهما واحد، أي الخلق والسواد **وهذا كله تنبيه** على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا، **لكنه ينبغي للعاقل** أن يتأمل في أمثال **هذه المباحث**، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول، ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز، **بل يطلب لكلامه** محملا يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فإن من قال: التكوين عين المكون، أراد: أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك، **فهو أمر اعتباري** يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج، **ولم يرد** أن مفهوم التكوين....

وهما واحد: لأن الخلق تكوين والسواد مكون، والتكوين عين المكون، فمحلهما واحد وهو الحجر، وذلك لاتحادهما، فكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه للخلق أيضا، فيصح وصف الحجر بأنه خالق.[النبراس: ١٥٨]

وهذا كله تنبيه: أي المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن كون التكوين مغايرا للمكون أمر بديهي، فلا يحتاج إلى الدليل، فما الحاجة إلى المذكور من الدلائل؟ فأجاب عنه: وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل.[رمضان آفندي: ١٥٩]

لكنه ينبغي للعاقل: هذا اعتراض من الشارح رحمه الله على الماتريدية.[النبراس: ١٥٨] هذه المباحث: أي كون التكوين عين المكون . بل يطلب لكلامه: لئلا يلزم نسبة المكابرة إلى الراسخين، وإن لم يمكن الحمل نسب الوهم إلى الناقلين.[النبراس: ١٥٨] فهو أمر اعتباري: وعلى هذا تقول في العلم ردا على المولى الشارح: إن العالم إذا علم شيئا فليس هنا في الخارج، إلا العالم والمعلوم، فأما العلم فأمر يعتبره العقل، وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات، فيلزم منه إنكار الصفات الأزلية، وفيه رفض كثير من العقائد الإسلامية.[رمضان: ١٥٩، ١٦٠]

ولم يرد: فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا، وهنا بحث: وهو أن المفهوم مما مر أن التكوين صفة حقيقية، مبدأ الإضافة التي هي الإخراج، والإيجاد من العدم إلى الوجود، فلا يكون اعتباريا عقليا، بل كان موجودا في الخارج =

هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات. **وهذا** كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق أخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والسواد بل الماهية إذا كانت، فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، **فلا يتم إبطال** هذا الرأي، إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى -يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغائرة للقدرة والإرادة، **والتحقيق:** أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالتصوير والترزيق (اللام بمعنى) والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى. وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية..

= قائما بذات الله تعالى. وإن المفهوم من هذا المقام: أن التكوين عبارة عن تلك الإضافة، وما هذا إلا تناقض صريح، اللهم إلا أن يقال: إن هذا الكلام بناء على قول من قال: إن التكوين من الصفات الإضافية، وما مر بناء على قول من قال: إنه صفة حقيقية مغايرة للإضافية قائمة بذاته الله تعالى، فلا تناقض لاختلاف الجهة.[رمضان: ١٦٠]

وهذا: أي قول من قال: إن التكوين عين المكون، كأنه إشارة إلى جواب ما يقال وهو أن يقال: هل لهذا الكلام نظير أم قلت من عند نفسك؟ فأجاب عنه بقوله: وهذا إلى آخره، أي لهذا الكلام نظير و لم أقل من عند نفسي.[رمضان: ١٦٠] فلا يتم إبطال: أي إذا كان مراد الأشعرية من قولهم: التكوين عين المكون أن التكون أمر اعتباري غير موجود، فلا يتم إبطاله بما ذكره الماتريدية من الأدلة. [النبراس: ١٥٨] والتحقيق: هذا ميل من الشارح رحمه الله إلى مذهب الشيخ الأشعري، بأنه أمر اعتباري.[ملا أحمد جند: ١٣٥]

فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، **وفيه تكثير للقدماء** جداً **وإن لم يكن** متغايرة. **والأقرب** ما ذهب إليه المحققون منهم،.........................

فمما تفرد به: يريد بيان مذهب ثالث، وذهب إليه بعض الماتريدية، وهو: أن التكوين ليس أمرا اعتباريا كما قال الأشعري، ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية، بل التصوير والترزيق ونحوها كل منها صفة حقيقية، فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر. وما وراء النهر: بلاد بخارا وسمرقند ونسف وإسفيجاب وخجند وشاش وأوزجند وخوارزم وكاشغر، والنهر: هو جيحون، يخرج من جبال بدخشان ويمر إلى المغرب والشمال إلى أرض بلخ وترمذ، ثم ينعطف إلى الجنوب، ثم إلى المغرب، وينصب في بحيرة خوارزم، وقد ينصب في بحيرة طبرستان والبحيرة مالح وسيع الطول والعرض، غير متصل بالبحر المحيط. ومحيط: بحيرة طبرستان ألف وخمس مائة فرسخ. وهذه البلاد على شمال النهر، والتسمية بما وراء النهر إما من أهلها، أو من أهل البلاد الجنوبية، فإن وراء من الأضداد، يطلق على القدام والخلف. وقد نشأ بما وراء النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الحنفية.[النبراس: ١٥٨، ١٥٩]

وفيه تكثير للقدماء: اعتراض على هذا المذهب، وبيانه: أن اللائق بالتوحيد حصر القدم في ذات الحق سبحانه، وإنما أثبتوا صفات القديمة السبعة أو الثمانية للضرورة الموجبة لإثباتها، ولما كان صفة التكوين كافية في وجود الرزق والصورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في إثبات صفة سوى التكوين، فينبغي نفي ما لا ضرورة فيه.[النبراس: ١٥٩]

وإن لم يكن: إن وصلية، وقد مر في بحث الصفات، أن المحال هو تعدد القدماء المتغايرة، لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة، والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض، فليس فيها إثبات القدماء المتغايرة، والشارح رحمه الله يقول: إن القدماء وإن كانت غير متغايرة، لكن الأنسب بالتوحيد تقليل إثباتها، وعندي: أن هذا كلام شعري لا يعبأ به في المباحث العلمية؛ إذ لا يخفى على عاقل أن إثبات الصفات القديمة إن كان مخلاً بالتوحيد وجب نفي السبع أيضا، والقول بأنها عين الذات وإن لم يخل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية، بل هو اللائق بالكمال الإلهي؛ إذ كل صفة فهو كمال، والمناسب أن لا يحصى كمالاته بل يجب ذلك، ومن البراهين القاطعة على ذلك أن بعض الأعداد ليس أولى من بعض، فثبوت القدر المتناهي من الصفات ترجيح بلا مرجح، وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصوفية، والله سبحانه أعلم.[النبراس: ١٥٩]

والأقرب: يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم، وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب، فإن المختار عنده أن التكوين أمر اعتباري راجع إلى القدرة، كما صرح به في مؤلفاته.[النبراس: ١٥٩]

وهو: أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويراً، و بالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل تكوين وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

[الكلام في الإرادة]

والإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته، كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً؛ لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي **تخصيص المكونات** بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت، لا كما **زعمت الفلاسفة** من أنه تعالى موجِب **بالذات** لا فاعل بالإرادة والاختيار. **والنجارية** من أنه مريد بذاته لا بصفته. وبعض المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة **لا في محل**.
أي الجبائية وعبد الجبار

تخصيص المكونات: يريد البرهان على وجود الإرادة، وتقريره: أن نسبة العلم والقدرة إلى كل مكون على السواء، فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل واللون والوضع، وبعضها بوجه آخر منها، وإيجاد بعضها في زمان، وبعضها في زمان آخر ليس بالعلم والقدرة، بل بصفة أخرى، وهي الإرادة، وإلا لزم الرجحان بلا مرجح.[النبراس: ١٥٩]

زعمت الفلاسفة: شبهة الفلاسفة: أن الإرادة إذا تحققت فلا تخلو من أن تكون حادثة أو قديمة، وكل منهما ممتنع، أما الأول: فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى، وأما الثاني: فلاستلزامه زوال القديم؛ لأنه لا يبقى بعد الإيجاد، أجيب بأنه قديم، والزوال إنما يرد على تعلقها بذلك الوقت، وتعلقها حادث، فلا يلزم زوال القديم، بل زوال الحادث.[رمضان آفندي: ١٦٢] بالذات: أي ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار، كصدور الإحراق عن النار.[النبراس: ١٥٩]

والنجارية: النجارية: فرقة من فرق كبار الطرق الإسلامية، يوافقون لأهل السنة في خلق الأفعال، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن العبد يكسب فعله، وللمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالأبصار.(بحر آبادي) لا في محل: أي قائمة بنفسها؛ لأنها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى، أو في محل غير ذاته لزم اتصاف هذا الغير بصفة الله تعالى، ورد بأن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره، أما استدلالهم على حدوثها بأن قدمها يستلزم قدم المراد فباطل، بأن الصفة قديمة وتعلقاتها حادث.[النبراس: ١٦٠]

والكرامية من أن إرادته **حادثة في ذاته**، والدليل على ما ذكرنا **الآيات الناطقة** بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، **مع القطع** بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق والأصلح دليل على كون صانعه قادراً **مختاراً، وكذا حدوثه**؛ إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه، ضرورة امتناع **تخلف المعلول** عن علته الموجبة.

هذا رد على الفلاسفة — هذا رد على الكرامية

[الكلام في رؤية الله تعالى]

ورؤية الله تعالى **بمعنى الانكشاف التام** بالبصر، ....

حادثة في ذاته: لأنه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وهو محال، والجواب: أن المحال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات.[رمضان آفندي: ١٦٣] الآيات الناطقة: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١) ﴿كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ٤٠). مع القطع: هذا رد على النجارية وبعض المعتزلة. مختارا: لأن غير المختار لا يستطيع فعلا بديعا واحدا، فكيف يفعل أفعالا لا يحصى عددها وعجائبها؟ وهذا بالضرورة.[النبراس: ١٦١]
وكذا حدوثه: دليل ثالث، أي حدوث العالم يدل على أن صانعه مختار.[النبراس:١٦١] تخلف المعلول: تخلف المعلول عن العلة، أن يكون العلة موجودة والمعلول غير موجود. وإنما كان محالا؛ لأنه لو تخلف لكان تخلفه مرة وصدوره مرة رجحانا بلا مرجح، وهو محال. وإنما قيد بالموجبة؛ لأن العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها؛ لأن إرادته ترجح صدوره تارة وعدمه تارة.[النبراس: ١٦١]
بمعنى الانكشاف التام: يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف إلى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول، بمعنى كونه تعالى مرئيا؛ لأن الانكشاف صفة المرئي، والمصدر المبني للفاعل كون الشخص رائيا صفة الرائي، وإنما حمل الشارح على الأول، مع أن الثاني محتمل أيضا؛ لتبادره منه من غير تقدير في العبارة، ولأنه المتنازع فيه؛ لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي، وإن كان كل منهما لازما للآخر، فعلى هذا يكون قوله: واثبات الشيء أيضا مصدرا مبنيا للمفعول، أي كون الشيء مثبتا، لكن قوله فيما بعد: "ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية" يدل على أنه مصدر مبني للفاعل، ويمكن أن يقال: تفسير الرؤية تفسير باللازم، فلا حاجة إلى التأويل، ويكون موافقا لما في شرح المقاصد: إنا إذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة، ثم إذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأولين، سميناه بالرؤية.[عبدالحكيم: ٩٦]

وهو معنى إثبات الشيء **كما هو** بحاسة البصر، **وذلك** أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين، فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالتين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل. ولنا بالنسبة إليه (أي البدر) حالة مخصوصة، هي المسماة بالرؤية.

جائزة في العقل، بمعنى أن العقل **إذا خُلّي** ونفسه، لم يحكم بامتناع رؤية ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل **عدمه**، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع (أي على الامتناع) فعليه (أي للعقل) البيان. وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: **عقلي وسمعي.**

كما هو: أي كما يكون الشيء عليه في الواقع، وفيه احتراز عن الخطاء في الإبصار كرؤية الواحد اثنين، وإشارة إلى أن المرئي إن كان في جهة كان إدراكه فيها، وإن كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان إدراكه كذلك، بحاسة البصر: يريد أن مآل التعريفين واحد. ومن عادة الشارح رحمه الله أنه يذكر تعريفين أو تقريرين للمسألة، ويشير إلى أن حاصلهما واحد، إما دفعا لمظنة الاختلاف، وإما لحسن نظمهما، فيحرص على جمعهما. وذكر بعض المحققين أن تفسيرها بالانكشاف، ثم إرجاع الإثبات إليه، يدل على أنها مجهول، وإن الإثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا، والنكتة فيه: أن محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرئيا؛ لأن الخصم يقرر المانع من جانبه تعالى، وإن كان أحدهما مستلزما للآخر، ويؤيده عدم الحذف أما على المعلوم فيقال: رؤيتنا لله تعالى، وقد يقال: هو معلوم، كما يدل عليه قوله: ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هو الرؤية. وإن تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم، وعندي: أنه فسر بالانكشاف والإثبات إشارة إلى أنه يجوز أن تعتبر الرؤية معلوماً ومجهولاً، وأن المضايقة فيه قليل الجدوي.[النبراس: ١٦١] **وذلك:** أي كون الرؤية انكشافا تاما ثابت.

جائزة في العقل: إنما احتيج إلى بيان جوازها عقلا، ليجوز الاستدلال بالنصوص على وقوع الرؤية؛ وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيله العقل، مؤولة غير محمولة على ظاهرها.[النبراس: ١٦٢] **إذا خُلّي:** ماض مجهول من التخلية، وهو الترك وتخليص المقيد، والواو بمعنى مع، أي إذا ترك العقل مع ذاته، مجردا عن الأحكام الوهمية والعادية.[النبراس: ١٦٢] **عدمه:** أي عدم البرهان؛ إذ الأصل في ما سوى الواجب تعالى العدم، وهذه علاوة للدليل، أي العقل يجوز الرؤية ويتقوى تجويزه، بأن الأصل ذلك.[النبراس: ١٦٢] **عقلي:** وهو مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه.[النبراس: ١٦٢] **وسمعي:** وهو مختار علم الهدى أبي منصور الماتريدي.[النبراس: ١٦٢]

تقرير الأول: **إنا قاطعون** برؤية الأعيان والأعراض، **ضرورة أنا نفرق** بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، **ولا بد للحكم المشترك** من علة مشتركة، وهي: إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ **إذ لا رابع يشترك** بينهما. والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم. والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، **ولا مدخل للعدم**...

إنا قاطعون: هذا مذهب الأشاعرة، وقال الحكماء: المرئي هي الأعراض فقط، ولكن العقل يحكم بأن ما بين السطوح المرئية جوهرا وهو الجسم، والأشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق، وبعضهم يستدل عليه بأنا نرى الطول والعرض، والطول جوهر؛ لأن الجسم مركب من الجواهر الفردة، فإن كان الطول عرضا، فإما أن يقوم بجوهر واحد أو بأكثر، والأول محال؛ لأن الطول موجب للانقسام، والثاني محال أيضا؛ لأن العرض لا يقوم بأكثر من محل واحد، وهو ضعيف؛ لأن الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد، فلا يلزم قيام العرض إلا بمحل واحد، ولذا أعرض الشارح رحمه الله عن البرهان إلى الضرورة، فقال: ضرورة أنا نفرق إلخ.[النبراس: ١٦٢]

ضرورة أنا نفرق: فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر، وهذا ما ينبه على الضرورة، ولكنه محل بحث؛ لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع، مع أنهما غير مرئيين لدخول العدم في مفهومهما، قلت: لكن لا يلزم من فساد التنبيه دفع الضرورة.[النبراس: ١٦٢]

ولا بد للحكم المشترك: وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض، من علة مشتركة بين الجوهر والعرض، فلا يصح أن يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر، وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض؛ لأن الرؤية شيء واحد، والواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين؛ لأن المعلول محتاج إلى علته ومستغن عن غيرها، فلو كان له علتان لكان محتاجا إلى كل واحدة، ومستغنيا عن كل واحدة، هذا خلف.[النبراس: ١٦٢]

إذ لا رابع يشترك: بالاستقراء، وأورد عليه أن الحصر باطل، بالتحيز المطلق أي ذاتيا كما للجوهر، أو تبعا كما للعرض، وكذا بالوجوب بالغير، وكذا بكون الشيء مقابلا للمرئي، وكذا بالأمور العامة من المعلولية والماهية والمعلومية، أجيب عن التحيز، بأن الذاتي والعرضي نوعان متباينان، والوجوب بالغير أمر اعتباري، والمقابلة من الأعراض النسبية، وهي اعتبارية عند المتكلمين، والأمور العامة كذلك، وأيضا تستلزم صحة رؤية المعدومات، وبعضها كالماهية يستلزم المطلوب، وهو صحة رؤية الواجب، وفي بعض هذه الوجوه مواقع النظر.[النبراس: ١٦٢، ١٦٣]

ولا مدخل للعدم: لأن علة الشيء لا بد أن تكون موجودة، فلا يكون الحدوث علة؛ لأن فيه عدما؛ لأنه عبارة عن الوجود، مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وكذا الإمكان؛ لأنه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود.[رمضان آفندي: ١٦٥]

في العلية **فتعين الوجود**، وهو مشترك بين الصانع وغيره، **فيصح** أن يرى من حيث تحقق علة الصحة، وهي الوجود.

أي الوجود

أي العلة الوجود

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من **خواص الممكن** شرطاً، أو من خواص الواجب مانعاً، **وكذا يصح** أن يُرَى سائر الموجودات، من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يُرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها، بطريق جري العادة، **لا بناءً على امتناع** رؤيتها، ....

أي رؤية الله تعالى

فتعين الوجود: لأن مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الأعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات.[رمضان آفندي: ١٦٥] ويتوقف: الواو للحال، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره أن يصح رؤية الصانع، لجواز أن يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية، أو كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية، فأجاب بقوله ويتوقف.[رمضان آفندي: ١٦٥]

خواص الممكن: وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي، واتصال الشعاع الخارجي منه بالمرئي. إذ من خواص الواجب مانعا: أي عن الرؤية بأن يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية، فانتفاء شرط من شرائطها، أو حصول مانع من موانعها، لا ينافي صحة الرؤية، بل ينافي تحقق الرؤية. وكلامنا في الأول لا في الثاني، وبهذا التقرير اندفع السؤال، وهو أنه لو سلم أن علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الإمكان، لكن لم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لأجل فوات شرط أو لوجود مانع؟ وذلك أن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي، فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع، فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية، لفوات شرط أو لوجود مانع.[رمضان آفندي: ١٦٥]

وكذا يصح: هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا، لكن اللازم باطل؛ لأن بعض الموجودات غير مرئي لنا، فالملزوم مثله؛ لأن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، فأجاب عنه بقوله: وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات.[رمضان آفندي: ١٦٥، ١٦٦]

لا بناء على امتناع: وذلك كما أن الهرة ترى الفارة في الليل، ونحن لا نراها، والمصروع يرى الجن، ونحن لا نراها، والنبي ﷺ يرى جبريل عليه السلام، ولا يراه الصحابة رضي الله عنهم إلا نادرا، فيكون امتناع رؤية هذه الأشياء بالغير لا بالذات.[رمضان آفندي: ١٦٦]

وحين اعترض بأن الصحة **عدمية**، فلا تستدعى علة، **ولو سلم** فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات، كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، **ولو سلم فالعدمي** يصلح علة للعدمي، **ولو سلم فلا نسلم** اشتراك الوجود، ....

عدمية: لأنها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع؛ لأن المراد منها الممكن المعدوم، أو يقال: صحة الرؤية عدمية؛ لأنها عبارة عن إمكان الرؤية فلا تستدعي علة، أي لا نسلم أن صحة الرؤية تستدعي العلة؛ لأنها أمر عدمي. والأمر العدمي لا يقتضي العلة؛ لأن اقتضاء العلة من خواص الأمر الوجودي، فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية. [رمضان آفندي: ١٦٦]

ولو سلم: أي لو سلم أن الأمر العدمي يستدعي العلة، ولكن لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص؛ لأن الواحد بالشخص لا يجوز أن يعلل بالعلل المختلفة، وأما إذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع، فيجوز أن يعلل بالعلل المختلفة، كالحرارة المعللة بالشمس والنار والحركة، والرؤية عن الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة، فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض. [رمضان آفندي: ١٦٦]

ولو سلم فالعدمي: أي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة، لكن لا نسلم أن يكون علتها وجودية؛ لأنها عدمية. ينبغي أن يكون علتها عدمية كالحدوث والإمكان، فلا يلزم منه أن يكون الباري مرئيا؛ لانعدام علة الرؤية، وهو الحدوث أو الإمكان. [رمضان آفندي: ١٦٦]

ولو سلم فلا نسلم: أي ولو سلم أن الأمر العدمي لا يصلح أن يكون علة للأمر العدمي، ولكن لا نسلم أن الوجود مشترك بين الأعيان والأعراض، بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا، فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن. اعلم أن في الوجود مذاهب ثلاثة: المذهب الأول: أن وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا أو ممكنا -أمر زائد عليه، فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الوجودات الخاصة التي هي وجود كل شيء، ومقولا بالتواطي عليها، وهو مذهب المتكلمين. والمذهب الثاني: أن وجود الواجب عينه، ووجود الممكنات أمر زائد عليها، فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات، ومقولا بالتشكيك، وهو مذهب الحكماء. والمذهب الثالث: أن وجود كل شيء سواء كان واجبا أو ممكنا – عينه، فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي، بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن مراده بالوجود: هو ذات الشيء=

بل وجود كل شيء عينه، أجيب بأن المراد بالعلة متعلَق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء
أي بعلة صحة الرؤية أي للرؤية
في لزوم كونه **وجودياً**. **ثم لا يجوز** أن تكون خصوصية الجسم أو العرض؛ **لأنا أولَ**
متعلق الرؤية
ما نرى شبحاً من بعيد، إنما ندرك منه **هوية ما** دون خصوصية جوهرية، أو عرضية،
أو إنسانية، أو فرسية، ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية، قد نقدر
ظرف لقوله: قد نقدر
على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر. فمتعلق الرؤية هو كون
الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود، **واشتراكه ضروري**. وفيه نظر؛ لجواز أن
أي في الجواب
يكون متعلق الرؤية **هو الجسمية**، وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار **خصوصية**.

= لا كون الشيء في الأعيان؛ لأنه معلوم بالبداهة أن الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الأشياء، بل الوجود بالمعنى الأول، فيكون النزاع بين الشيخ وبين الأوليين نزاعا لفظيا؛ لأن مراد من قال: "إن وجود كل شيء زائد عليه" - هو الوجود بمعنى كون الشيء في الأعيان، ومراد من قال: "إن وجود كل شيء عينه" - هو الوجود بمعنى ذات الشيء.[رمضان آفندي: ١٦٦، ١٦٧] وجوديا: فإن ما لا تحقق له في الأعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة، وإلا لزم صحة رؤية المعدوم، فاندفع به الاعتراض الأول والثالث.(أبو ورد)

ثم لا يجوز: اعلم أن قوله: "ثم لا يجوز" إلى قوله: "وهو المعنى بالوجود" -جواب لقوله: فالواحد النوعي، وملخصه: أن معنى قولنا: "علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض"، هو أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض، بل أمرا مشتركا بينهما، وهذا ثابت؛ لأنا قد نرى الشيء، وندرك منه هوية محضة من غير إدراك خصوصية أنه جسم أو عرض، فعلم أن المرئي هو الهوية المشتركة، لا الخصوصيات التي يفترقان بها والهوية هو الوجود.[النبراس: ١٦٤]

لأنا أولَ: أول منصوب بقوله: "ندرك" على الظرفية. هوية ما: والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد.[النبراس: ١٦٤] واشتراكه ضروري: جواب عن الاعتراض الرابع، وحاصله: أن كون الوجود أمراً مشتركا بين الموجودات أمر بديهي، ومنكره مكابر.[النبراس: ١٦٤] هو الجسمية: لا هوية والجسمية ليست مشتركة؛ لأن الله تعالى ليس بجسم، فحينئذ لا يكون الباري تعالى مرئيا.[رمضان آفندي: ١٦٨] خصوصية: أي خصوصية جسم أو عرض.

وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها **جهلاً** بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهاً أو عبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء منزهون **عن ذلك**.

وأن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن **ممكن**؛ لأن معناه [أي معنى التعليق] الإخبار بثبوت المعلق، عند ثبوت المتعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من **التقادير** [كالاستقرار] **الممكنة**. وقد اعترض **بوجوه**، أقواها: أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة: ٥٥)، ....

وتقرير الثاني: أي الدليل السمعي، وهو دليلان نظمهما في سلك واحد؛ لأن مأخذهما واحد، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، فأولهما: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية، وثانيهما: أن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل.[النبراس بتغيير: ١٦٥] جهلاً: حاصله: أن موسى عليه السلام إن كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهل، وإن كان عالما به ثم طلب فهذا سفه وعبث.[النبراس: ١٦٥] عن ذلك: أي عن الجهل والعبث في الإلهيات. ممكن: ضرورة أنه لا يلزم منه محال. التقادير الممكنة: فثبت أن الرؤية غير محال.

بوجوه: أراد الوجوه الواردة على الدليل الأول، وهي خمسة: فأحدها قول الجبائي وأكثر معتزلة البصرة، وهو أنا لا نسلم أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، بل سأل علم الضروري بذاته تعالى، وإطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع، والنظر مجاز عن العلم أيضا، ورُدّ بأن النظر الموصول بـــ"إلى" نص في الأبصار، وثانيها: قول الكعبي ومعتزلة بغداد، وهو أنه سأل رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيامة، فحذف المضاف، والتقدير: أنظر آيتك، وردّ بأنه تأويل بعيد، وأيضا لا يلاءم قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)؛ لأن الآية الدالة على القيامة في دك الجبل، لا في استقراره، الثالث: أنه سأل ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع، بعد ما كان يعلمها بدليل العقل، وردّ بأن السؤال حينئذ بهذه العبارة جرأة عظيمة، مع أنه كان يكفيه أن يقول: يا رب هل يراك أحد؟ الرابع: أنه يحتمل أنه لم يكن يعرف استحالة الرؤية، وردّ بأن قصور علم النبي المتكلم بلا واسطة، عن علم المعتزلة في الإلهيات من أشد المحالات. وإنما أعرض الشارح عن ذكر هذه الوجوه؛ لأنها ضعيفة وتأويلات =

فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، **وبأنا لا نسلم** أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال، وأجيب بأن **كلًّا من ذلك** خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، **على أن القوم** إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، **وأيّاً مّا كان** يكون السؤال عبثاً.

والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بعد الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون. **واجبة بالنقل**، وقد ورد الدليل السمعي، بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (القيامة: ٢٢، ٢٣) ....

(واقعة — وهو ليس بمعلق عليه)

= بعيدة عن نظم القرآن ونظر العقل، الخامس: ما ذكره الشارح بقوله: "أقواها" وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزليا عالما بأنواع الفنون وله مصنفات غريبة وكان قبيح الصورة حتى قيل: لو مسخ الخنزير مسخا ثانيا كان أقل قبحا من الجاحظ، وهذا الوجه مما نقله الشيعة عن الإمام علي بن موسى الرضا، والظاهر أنه افتراء عليه ترويجا لمذهبهم، فإنهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية.[النبراس: ١٦٥]

وبأنا لا نسلم: عطف على قوله: "بوجوه" وهذا اعتراض على الدليل الثاني.[النبراس:١٦٥] كلًّا من ذلك: أي السؤال من أجل القوم، والاستقرار حال الحركة خلاف الظاهر، أما الأول؛ فلأنه قال: أرني، ولم يقل: أرهم، وقال: أنظر إليك، ولم يقل: ينظروا إليك، وأما الثاني؛ فلأنه ليس في قوله: فإن استقر مكانه، تقييد بحال الحركة.[النبراس: ١٦٥] على أن القوم: هذا جواب ثان عن الاعتراض الأول بالعلاوة، بقوله: على أن القوم إلخ.[النبراس: ١٦٥] وأيّاما كان: أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، يكون السؤال عبثا.[النبراس: ١٦٦]

والاستقرار: هذا جواب عن الاعتراض الثاني. واجبة بالنقل: أي ثابتة بالنقل عن الأنبياء عليهم السلام.

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ: وجوه مبتدأ، ناضرة خبر، وناظرة خبر ثان، والجار متعلق به، قدم لرعاية الفواصل، والنضارة: الحسن والبهجة.[النبراس: ١٦٦] ناظرة: فإن قيل: يعني إلى ثواب ربها ناظرة، قلنا: هذا لا يصح؛ لأنهم لما دخلوا =

وأما السنة فقوله عليه السلام: "إنكم سترون ربكم **كما ترون** القمر ليلة البدر"* وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم، **وأما الإجماع** فهو أن الأمة **كانوا مجمعين** على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت (أي اشتهرت) شبههم وتأويلاتهم. وأقوى شبههم من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجِهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما، **بحيث لا يكون** في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. **والجواب** منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: ....

= الجنة فقد وجدوا الثواب، وسكنوا في الدرجات، فكيف تكون ناظرة، وقد وجدوا ذلك.(تمهيد أبو شكور سلمي) **كما ترون:** فإن قيل: هذا الخبر لا يصح؛ لأن فيه التشبيه، قلنا: إنه تشبيه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي، يعني ترون كما ترون القمر، يعني كما جاءت الرؤية على القمر، تجوز على الله تعالى.(تمهيد)

وأما الإجماع: قد تقرر أن مخالفة الإجماع كفر، فيلزم أن يكون نافي الرؤية كافرا، وإنهم لم يقولوا به، قلت: إنما يكون كفرا إذا لم يستند بسند شرعي.(بحر آبادي) **كانوا مجمعين:** أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة، ويؤيده قوله: ثم ظهرت. **بحيث لا يكون:** فإن غاية القرب يمنع الرؤية كالأجفان.

والجواب منع هذا: وتحقيقه: أن الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه، فلذا جوز المشايخ أن يرى أعمى بالصين بقة تطير بأندلس من المغرب، نعم! العادة الإلهية جارية بخلق الرؤية عند تحقق الأسباب المذكورة، وبعدم خلقها عند انتفائها، ويجوز أن يخرقها لمن شاء، فإن النبي ﷺ كان يرى خلفه كما يرى أمامَه، بلا مقابلة المرئي. وإليه أشار بقوله: فيرى لا في مكان، وللمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى=

* أخرجه الترمذي في سننه، باب منه تفسير قوله: وجوه يومئذ إلخ، وتمامه هكذا: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "تضامون في رؤية القمر ليلة البدر؟ وتضامون في رؤية الشمس؟" قالوا: لا، قال: "فإنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته"، رقم الحديث: ٢٥٥٤.

فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة، أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، **وقياس الغائب** على الشاهد فاسد.

وقد يستدل على عدم الاشتراط **برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر**؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر، **فإن قيل**: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة، وسائر الشرائط

لدفع إشكال المعتزلة

= في الدنيا في الحيوانات، هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية، وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية أو لا يجوز؟ فعندنا أنه لا يجوز ذلك، ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الأخير من الرؤية المخالفة له، في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري، أقول: الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف، إنما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة، لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا: الإدراك البصري مشروط بالشروط، فالنزاع إذن معنوي؛ لأن العلم الضروري عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط الأبصار، وعندنا الرؤية هو الإدراك بالبصر بدون الشروط المذكورة، لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة، والحاصل: أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن إنما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه، فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين.[النبراس: ١٦٧] و[عبدالحكيم: ٩٩]

وقياس الغائب: جواب ثان على تقدير التنزل، وبيانه: أنه لو سلمنا هذا الاشتراط فإنما هو شرط في هذه النشأة الدنيوية فقط، أو في رؤية الجواهر والأعراض فقط، ويجوز أن يكون الحال في النشأة الأخروية، وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك.[النبراس: ١٦٧] برؤية الله تعالى إيانا: أي فإن الحق سبحانه يرانا مع فقد الشروط المذكورة.

وفيه نظر: حاصله: أن الكلام في الرؤية بحاسة البصر، ورؤية الله تعالى إيانا ليس كذلك، ويمكن أن يقال في دفع النظر: إن الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة، فحصوله في الواجب بدون الشروط يكفي في نفي الاشتراط.[النبراس: ١٦٧] فإن قيل: هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع.

فإن قيل: حاصل هذه الشبهة: أن للرؤية ثمانية شروط: سلامة البصر، وكون الشيء جائز الرؤية لا كالطعوم والروائح، وكونه ذا لون ولا كالهواء، والمقابلة، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية القرب، وعدم غاية البعد، وعدم حيلولة الجسم الكثيف. ولا يعقل منها في حقه تعالى إلا الشرطان الأولان؛ إذ الشروط الباقية مختصة بالجسمانيات، وهما حاصلتان، فوجب حصول رؤيته تعالى في الدنيا لكل بصر رؤية مستمرة، وذا باطل. وإن ادعيتم أنه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الأمان عن الحس، فيجوز أن يحضرنا جبال لا نراها، وذا باطل، فثبت أنه غير جائز الرؤية.[النبراس: ١٦٧، ١٦٨]

موجودة لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة؟ **قلنا**: ممنوع، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، ولا يجب عند اجتماع الشرائط، ومن السمعيات قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ **الْأَبْصَارُ**﴾ (الأنعام: ١٠٣)، **والجواب بعد تسليم**: كون الأبصار للاستغراق، **وإفادته** عموم السلب لا سلب العموم، **وكون الإدراك** هو الرؤية مطلقا، لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، **أنه لا دلالة** فيه على عموم الأوقات والأحوال. وقد **يستدل بالآية** على جواز الرؤية؛ ....

أي إنكار البديهي

قلنا: أي لا نسلم وجوب الرؤية بوجود هذين الشرطين، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط.[النبراس: ١٦٨] الأبصار: أي لا تدركه بصر من الأبصار؛ لأن الجمع المعرف باللام للاستغراق بإجماع أهل الأصول والعربية والمفسرين.[النبراس: ١٦٨] والجواب: مبتدأ، خبره أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات.
بعد تسليم: هذا جواب أول، أي لا نسلم أن اللام في الأبصار للاستغراق؛ لأنه مشروط بعدم قرائن العهد، وقد دلت النصوص على رؤية المؤمنين، فهي قرينة عدم الاستغراق.[النبراس: ١٦٨] وإفادته: جواب ثان، أي لو سلمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلم؛ لأن قولنا: يدرك الأبصار، موجبة كلية، وإذا دخل عليها النفي ارتفع الإيجاب الكلي، وصار المعنى لا تدركه جميع الأبصار على سبيل العموم، فلا ينافي إدراك بعضها، كقولك: ليس كل حيوان إنسانا، ومطلوبكم إنما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية.[النبراس: ١٦٨]
وكون الإدراك: جواب ثالث، أي لا نسلم أن الإدراك هو الرؤية مطلقا، بل هو الرؤية على وجه الإحاطة، يقال: رأيت الهلال وما أدركته، فالمنفي هو الرؤية على وجه الإحاطة لا الرؤية المطلقة. ولا شك في أن المؤمنين يرونه يوم القيامة ولا يحيطون.[النبراس:١٦٨] أنه لا دلالة: جواب رابع، وملخصه: أنا نخص الإدراك ببعض الأوقات كالدنيا، أو ببعض أحوال الآخرة، لما ثبت أن الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الأحوال.[النبراس:١٦٨]
يستدل بالآية: وهي ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٠٣) على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث قالوا: تمدح الحق سبحانه بأنه لا يرى، فإنه ذكره في أثناء المدائح، والصفة التي تكون عدمها مدحا يكون وجودها نقصا، فعارضهم أصحابنا بأن التمدح لا يدل على امتناعها، بل على =

إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه **الإحاطة** بالجوانب والحدود، فدلالة الآية على جواز الرؤية، بل تحققها (أي وقوعها) **أظهر**؛ لأن المعنى أنه مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار؛ لتعاليه (أي لتنزهه) **عن التناهي** والاتصاف بالحدود والجوانب، **ومنها** أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار، ....

= جوازها؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها، أي لامتناع رؤية المعدوم. وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع- تمنع الأمير إذا أحاط به الحاجبون والحراس، فتعذر الوصول إليه -والتعزز- أي صيرورته عزيزا قاهرا لا يتناوله أحد- بحجاب الكبرياء: بالكسر العظمة، وأورد عليه: أن التمدح يقع بنفي ما يستحيل في حقه تعالى، كنفي الزوجة والولد قال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ (الجن: ٣) وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ﴾ (الإسراء: ١١١).[النبراس: ١٦٨، ١٦٩]

الإحاطة: أي إن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود، كما زعم قوم مستدلين بقولهم: رأيت الهلال وما أدركته.[النبراس:١٦٩] أظهر: إما بمفهوم المخالفة أو دلالة الأسلوب.[النبراس: ١٦٩]

عن التناهي: أي عن الاتصاف بالحدود والجوانب، فلا يمكن الإحاطة به، فالحاصل: أنه تعالى تمدح بأن رؤيته ليست كرؤية الأجسام بإحاطة الحدود.[النبراس: ١٦٩]

ومنها: أي من شبهة المعتزلة السمعية، أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ (البقرة: ٥٥) وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (الفرقان:٢١)، ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا، أي مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه إلى مرتبة لا يليق بها، بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات.[النبراس: ١٦٩] و[رمضان آفندي: ١٧٨]

والجواب **أن ذلك** لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨) وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي عليه السلام هل رأى ربّه ليلة المعراج أم لا، **والاختلاف** في الوقوع دليل الإمكان.

وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين.

أن ذلك: أي الاستعظام لتعنتهم وعنادهم، التعنت: طلب الإيقاع في أمر شاق، يعني أن كفرهم والعقاب بسبب تعلق إيمانهم على الرؤية في الدنيا، تعنتا وعنادا في طلبها أي الرؤية لا لامتناعها، ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى، واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثالثة، مع إمكانهما بلا خلاف. وإلا أي وإن لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، أي عن سؤال الرؤية، كما فعل أي منع موسى عليه السلام حين سألوا أي قوم موسى عليه السلام أن يجعل لهم آلهة، أي حيث قالوا: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ (الأعراف: ١٣٨)، فقال موسى عليه السلام: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨)، وهذا أي عدم منع موسى عليه السلام عن طلب الرؤية، مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا.[رمضان آفندي: ١٧٨]

والاختلاف: فإن الرؤية لو كانت محالا لاتفقت الصحابة رضي الله عنهم على عدم وقوعها، وقال بعض العلماء: الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ الحاسة البشرية ضعيفة، ولا يخفى أنه استبعاد لا برهان له، ولكن عدم وقوعها لغير النبي صلى الله عليه وسلم ثابت بإجماع المحدثين والفقهاء والصوفية، وقالوا: من ادعاها فهو زنديق، وما يشاهده الصوفية من التجليات مشاهدة روحانية لا بصرية.[النبراس: ١٦٩]

وأما الرؤية في المنام: هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: هل يجوز رؤية الله تعالى في المنام أم لا؟ فأجاب عنه بقوله: وأما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف، فعن الإمام الأعظم رحمه الله أنه رأى مائة مرة، وقال محمد ابن سيرين التابعي إمام المعبرين: من رأى الله سبحانه في منامه دخل الجنة، وتخلص من الغموم، وعن الإمام أحمد رحمه الله قال: رأيت الله سبحانه في المنام، فسألته عن أفضل العبادات؟ فقال: تلاوة القرآن، وعن حمزة القاري رحمه الله أنه قرأ القرآن في منامه على الله سبحانه من أوله إلى آخره.[رمضان آفندي: ١٧٩، النبراس: ١٦٩، ١٧٠]

[الكلام في خلق الأفعال]

والله تعالى خالق لأفعال العباد، من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون (يحترزون) عن إطلاق لفظ الخالق، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد - وهو المخرج من العدم إلى الوجود- **تجاسروا** على **إطلاق** لفظ الخالق. احتج أهل الحق **بوجوه**: الأول: أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، **ضرورة** أن إيجاد الشيء بالقدرة.........................

والله تعالى خالق: لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته - شرع في بيان أفعال العباد، فقال: والله خالق لأفعال العباد، من الملك والجن والإنس، لا خالق لها سواه، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وهكذا الخلاف في أفعال الحيوانات، ولكن المقصود بالبحث أفعال المكلفين، ومحل النزاع الأفعال الاختيارية، فإن الاضطرارية بخلق الله سبحانه إجماعا.[رمضان آفندي: ١٧٩] و[النبراس: ١٧٠]

تجاسروا: لا يقال: إذا كان معنى الكل واحد فلا تجاسر؛ لأنا نقول: الترادف ممنوع، ولو سلم، فنقول: المعلوم من عرف الصحابة والسلف تخصيص إطلاقه على الواجب، كتخصيص قولهم: "عزّ وجلّ" باسم الله سبحانه، وإن كان النبي ﷺ عزيزا جليلا.[النبراس: ١٧٠] إطلاق: أي إطلاق لفظ الخالق على العبد.

بوجوه: مذكورة في المطولات، فلا يرد أن الشارح ذكر وجهين، ومنها: أن الله قادر على كل شيء، فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، ومنها: أنه لو قدر العبد على فعله لقدر على إعادة مثله، ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب، فلا يستطيع كاتب الكتاب أن يكتب مرة ثانية، بحيث يكون مثل النسخة الأولى، ومنها: أنه يلزم أن يكون بعض العباد أحسن خلقا من الله؛ إذ من خلقه الإيمان، ومن خلق الله الشيطان.[النبراس: ١٧٠]

ضرورة: أجاب المعتزلة، بأن الإيجاد لا يستلزم العلم؛ ولذا لا يستدل العقلاء على علمه تعالى بإيجاده، بل باشتمال مصنوعاته على حكم ومصالح ونظام عجيب، ولو سلم أن الإيجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول: العلم الإجمالي كاف، وهو حاصل للعبد في أفعاله، ودفع الشارح رحمه الله جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي.[النبراس: ١٧٠]

والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من موضع إلى موضع، قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولاشعور للماشي **بذلك، وليس** هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل لم يعلم. (أي علم العبد بتفاصيله)

وهذا في **أظهر أفعاله**، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش **ونحو ذلك**، وما يحتاج إليه من **تحريك العضلات**، وتمديد الأعصاب **ونحو ذلك** فالأمر **أظهر**، الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)..

بذلك: أي بأفعاله من الحركات والسكنات. وليس: هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن العبد ليس بعالم بتفاصيل أفعاله، بل هو عالم، إلا أنه ذاهل عن العلم، والفرق بين الجهل والذهول: أن الأول عدم العلم، والثاني عدم التوجه إلى المعلوم الحاضر في الذهن، كذهول الحافظ عن تفصيل ألفاظ القرآن، فدفع الشارح الاعتراض بقوله: وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل عن التفاصيل لم يعلم، يعني أن الذاهل إذا سئل عن المذهول عنه، أجاب عنه: والماشي إذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها.[رمضان آفندي: ١٨٠، النبراس: ١٧١]

أظهر أفعاله: وهو الحركة الظاهرة في الأعضاء الظاهرة. ونحو ذلك: عطف على قوله: "في حركات أعضائه. تحريك العضلات: جمع عضلة وهو لحمة مجتمعة مكتنزة في العصب. ونحو ذلك: من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه، كحركة آلات النفس من الرئة والحنجرة واللسان في الصوت الجهور والخفي والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره إلا المدققون في التشريح.[النبراس: ١٧١]

أظهر: للقطع بأن أحدا منا لا يعرف ذلك، بل لا شعور بوجود العضلات والأعصاب وتوقف الحركة على تمديدها، إلا لعلماء التشريح، ولذا قال بعض الحكماء: من أعجب العجائب أن الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل إلا بحركة عضلة مخصوصة، ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة، ولكنه إذا أراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من العضلات، فسبحان الله! الخفي بذاته، والظاهر بصفاته وآياته. وقد استدل بعض المشايخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب إلى جنب، و لا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته، ولكن أعرض الشارح رحمه الله عن هذا لإمكان دفعه، بأن الشعور يضمحل بالنوم.[النبراس: ١٧١]

أي **عملكم** على أن "ما" مصدرية؛ **لئلا يحتاج** إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن "ما" موصولة، **ويشمل الأفعال**؛ لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة الله تعالى أو للعبد، **لم نرد بالفعل** المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلَّق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا. وللذهول عن هذه النكتة، **قد يتوهم** أن الاستدلال بالآية موقوف على كون "ما" مصدرية، وكقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) **أي ممكن** ....

أي اشتمال المعمول الأفعال

عملكم: وينبغي حمل الإضافة على الاستغراق بمعونة القرينة، وهو مقام التمدح، فلا يرد أنه يحتمل إرادة الفعل الغير الاختياري.[النبراس: ١٧١] لئلا يحتاج: يريد ترجيح المصدرية على الموصولة، بأن الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المنصوب، والحذف خلاف الظاهر، وإنما رجحوها؛ لأن الاحتجاج بالمصدرية أظهر، لانسياق الذهن من الموصولة إلى أن المعنى ما تعملونه من الأصنام، كقولك: عملت سيفاً وعملت سريراً.[النبراس:١٧٢]

ويشمل الأفعال: لأنه إذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى أيضا، فحينئذ يكون المعمول مشتملاً للأفعال، هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنه يحتمل أن يكون "ما" مصدرية، وأن يكون "ما" موصولة، وإنما يلزم لو كان "ما" مصدرية؛ لأن معنى الآية حينئذ: والله خلق أنفسكم وأفعالكم، وأما إذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى؛ لأن معنى الآية يكون حينئذ: والله خلق أنفسكم ومعمولكم، والمعمول لا يتناول الأفعال، فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين، فأجاب عنه بقوله: ويشمل الأفعال؛ لأن المعمول يطلق على الأفعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري، بل كون "ما" موصولة أدل على المقصود.[رمضان آفندي: ١٨١]

لم نرد بالفعل: دليل على صحة كون الفعل معمولا، أي ليس محل نزاع أهل السنة والمعتزلة الفعل بالمعنى المصدري؛ لأنه أمر اعتباري غير موجود في الخارج، لا يصح أن يكون مخلوقا لأحد.[النبراس: ١٧٢]

قد يتوهم: كما توهم القاضي البيضاوي رحمه الله في تفسيره، وصاحب الهداية.[النبراس: ١٧٢] أي ممكن: هذا إشارة إلى جواب ما يقال: وهو أن هذه الآية لا تدل على مطلوبكم؛ لأنها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته، فإن لفظ الشيء متناول لهما، مع أنهما ليسا بمخلوقين، فإذا كانت عاما مخصوصا جاز أن يخرج منهما أفعال العباد، =

بدلالة العقل، وفعل العبد **شيء**، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) استفهام إنكاري في مقام التمدح بالخالقية، وكونها **مناطاً** لاستحقاق العبادة. **لا يقال**: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود **كما للمجوس**، ....

= فيكون المراد من الشيء غير ذات الله تعالى وصفاته، وغير أفعال العباد، فأجاب عنه بقوله: المراد من الشيء هو الممكن لا مطلق الأشياء، فلا يرد ما ذكرتم من السؤال.[النبراس: ١٨٢] بدلالة العقل: أي فسر الشيء بالممكن، مع أنه يطلق على الواجب والممكن، بل على المعدوم أيضا مجازا عندنا، وحقيقة عند المعتزلة، لدلالة العقل على أن المقدور هو الممكن.[النبراس: ١٧٢]

بدلالة العقل: دفع لما يقال من أن الآية الكريمة لا تجري على عمومها؛ لأن الشيء يتناول الواجب أيضا، والعام إذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه، فدفعه بأن الواجب مخصوص منه عقلا؛ إذ لا يتصور كونه مخلوقا، وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص، كما حقق في موضعه.(أبو ورد)

شيء: أورد عليه: أن الآية قد خص منها الواجب وصفاته، والعام المخصوص من البعض لا يبقى حجة، أجيب بأنه حجة إذا كان المخصص هو العقل، وأجاب بعضهم بأنه لم يخص منه شيء؛ إذ التخصيص إخراج ما تناوله اللفظ، وأهل اللسان يفهم منها أن الواجب وصفاته غير داخلة، كما إذا قلت: أنا أضرب كل من في الدار، فهمنا أنك لا تضرب نفسك، مع أنك فيها.[النبراس: ١٧٢]

مناطاً: فلا شك أنه لو شاركه في الخالقية أحد لم يكن للتمدح معنى؛ لكون غيره مستحقاً للعبادة، وأجاب بعض المعتزلة بأن المعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها، وأن مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق، ولا يخفى أنه تكلف مناقض لظواهر النصوص، ومن الحجج القوية ما تواتر عن النبي ﷺ ما يصرح بأن أفعال العباد بل كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته وإرادته.[النبراس: ١٧٢]

لا يقال: حاصله: أنه إذا كان الخلق مدار العبادة، فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين؛ لأن قوله: زيد خالق لفعله، كقوله: زيد مستحق للعبادة- دون الموحدين: مع أن المذهب عدم تكفير المعتزلة؛ لأنهم من أهل القبلة.[النبراس: ١٧٢] كما للمجوس: فإنهم يعتقدون إلهين: يزدان خالق الخير، وأهرمن خالق الشر.[النبراس: ١٧٢]

أو بمعنى استحقاق العبادة كما **لعبدة الأصنام**، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ **لافتقاره** إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة **يثبتون شركاء** لا تحصى.
أحسن / وهو أهرمن

واحتجت المعتزلة **بأنا نفرق** بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، أن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى **لبطلت** قاعدة التكليف....
قانون

لعبدة الأصنام: فإنهم يعتقدون أن الواجب واحد، ويزعمون أن الأصنام مستحقة للعبادة؛ لرجاء الشفاعة منها.[النبراس: ١٧٢] لافتقاره: بخلاف خالقية الحق سبحانه فإنها بلا افتقار. يثبتون شركاء: إن قلت: فيعود السؤال، قلت أولا: السكوت عن تكفير أهل القبلة، إنما هو مذهب الأشعرية لا الماتريدية، وهم مشايخ ما وراء النهر، وثانيا: بأنهم ذكروا أن من أنكر بعض ضروريات الدين، فليس من أهل القبلة، وزعم أن انحصار الخالقية في الله سبحانه من ضروريات الدين. وقد يستدل على تكفيرهم بحديث عبدالله بن عمر ﷺ عن النبي ﷺ "قال: القدرية مجوس هذه الأمة" رواه أحمد، ولكن في سنده مقال، ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد، فلا يجوز التكفير به.[النبراس: ١٧٣]

بأنا نفرق: حاصل هذا الدليل: أن يقال: إن الحركة الصادرة من العبد على ضربين: اختيارية وغير اختيارية، فلو كانت بخلق الله تعالى لزم أن يكون الكل اختياريا، أو غير اختياري، فعلم أن الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد، والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى.[رمضان آفندي: ١٨٤]

لبطلت: قد يقال: إنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله: "لو لم يكون العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب" فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية، كالمدح بالحسن والذم بالقبح، وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الأفعال المذكورة ترتبا عاديا، مثل ترتب الإحراق على مساس النار، وهو تصرف له في خالص حقه، فلا يسأل عن لميتهما، بأن يقال: لم رتب الثواب على هذا الفعل؟ و لم رتب العقاب على ذلك؟ كما لا يقال: لم رتب الإحراق على مساس النار؟ وقيل: هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا، والذم اعتراضيا، كما لا يخفى، =

والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر. **والجواب**: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، وأما نحن **فنثبته** على ما نحققه إن شاء الله تعالى. وقد يتمسك (أي المعتزلة) بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد، **لكان هو** القائم والقاعد والأكل والشارب إلى غير ذلك، وهذا (أي تمسك المعتزلة) جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، أوَلا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض، **وسائر الصفات** في الأجسام، **ولا يتصف** بذلك.

وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ **الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون: ١٤)، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (خطاب لعيسى عليه السلام) (المائدة: ١١٠)، والجواب: أن الخلق ههنا **بمعنى التقدير**.

= وإنما ترك الشارح هذا الجواب؛ لأنه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا، فهو علينا لا لنا من كل وجه، والجواب بإثبات الكسب الاختياري هو العمدة، فلذا اختاره.[عبدالحكيم: ١٠١] والجواب أن ذلك: حاصل الجواب: أن يقال: إن هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين، وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب إنما يكون حجة على الجبرية؛ فإنهم قائلون على أن لا كسب ولا اختيار للعبد أصلا في أفعاله، بل كان أفعاله بمنزلة حركات الجمادات، لا علينا؛ فإنا قائلون بكسب العبد واختياره، فلا يكون قاعدة التكليف باطلة؛ لوجود الاختيار من العبد، ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره، ولأجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة أفعاله.[رمضان آفندي: ١٨٥]

فنثبته: أفرد الضمير؛ لأن الكسب والاختيار كشيء واحد.[النبراس: ١٧٣] لكان هو: قالوا: لأن معنى القائم والقاعد: فاعل القيام والقعود، فإذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بما فعل، واللازم باطل شرعا وعقلا.[النبراس: ١٧٣] وسائر الصفات: كالطعم والرائحة والخفة والثقل.

ولا يتصف: بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به.[النبراس: ١٧٤] الْخَالِقِينَ: قالوا: جمع الخالق يدل على أن غير الله سبحانه يكون خالقا.[النبراس: ١٧٤] بمعنى التقدير: فيكون معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين والمصورين.[رمضان آفندي: ١٨٦]

[مسألة القضاء والقدر]

وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته تعالى وتقدس، وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد. وحكمه، **لا يبعد أن يكون** ذلك إشارة إلى خطاب التكوين وقضيته أي قضائه، **وهو عبارة عن الفعل** مع زيادة إحكام، لا يقال: لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، **واللازم باطل**؛....

لا يبعد أن يكون: وهو قوله تعالى: "كن" يعني أن قوله تعالى: "كن" حقيقة، والله تعالى أجرى عادته في تكوين الأشياء، بأن يكونها بهذه الكلمة، وإن لم يمتنع تكونها بغيرها. والمعنى: يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول، لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى، لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات؛ لأنه حادث، فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل؛ ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى، ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم، واشتمل على أعظم الفوائد، وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم، وإنما قال الشارح: لا يبعد؛ لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى: "كن" مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته، تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد، أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به، من غير توقف وامتناع ولا افتقار، إلى مزاولة أمر واستعمال آلة، وليس ههنا قول ولا كلام، وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة، كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح.[عبدالحكيم: ١٠١]

وهو عبارة عن الفعل: اعلم أن لهم في تفسير القضاء كلمات مختلفة، والمنقح: أن له معان أربعة مشهورة، الأول: لغوي، وهو إتمام الشيء إما قولا؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي حكم بذلك حكما لا يتغير، أو فعلا كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) أي خلقها متقنا كاملا لا يحتاج إلى التكميل، الثاني: مصطلح بعض الأشاعرة، وهو الإرادة الأزلية المتعلقة بالموجودات الكائنة، كما هي عليه فيما لا يزال، وهو المذكور في شرح المواقف، الثالث: مصطلح بعضهم، وهو إثبات الكائنات في اللوح المحفوظ، الرابع: مصطلح الفلاسفة، وهو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الموجودات عليه من النظام الأكمل، ويسمونه بالعناية الأزلية الموجبة لفيضان الموجودات عنه إلى أحسن الوجوه الممكنة.[النبراس: ١٧٤]

واللازم باطل: أي وجوب الرضاء بالكفر.

لأن الرضاء بالكفر كفر؛ **لأنا نقول:** الكفر مقضي (أي مخلوق) **لا قضاء،** (وهو إيجاد الكفر وخلقه) والرضاء إنما يجب بالقضاء **دون المقضي،** وتقديره، وهو تحديد (أي تعيين) كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر،......................................

لأن الرضاء بالكفر: اعلم أن الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا، واختلفوا في الرضاء بكفر غيره، قيل: كفر، وقيل: إساءة لا كفر، وقيل: الحق أنه كفر إن كان يستحب الكفر ويستحسنه، وإلا فلا، كمن أحب موت الشرير على الكفر، حتى ينتقم الله منه، فهذا ليس بكفر، بدليل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: ٨٨)، قيل: هذا دعاء ليموت على كفره، وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر؟ فيه كلام ذكر في بعض التفاسير: أن موسى عليه السلام دعا على بلعم بسلخ الإيمان منه، حاصل هذا السؤال أن يقال: لا نسلم أن أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى، وإلا لزم أن لا يكون الرضاء بالكفر كفرا؛ لأنه من جملة أفعاله، وليس كذلك؛ لأنه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به؛ لأن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، واللازم باطل، وكذا الملزوم، فلا يكون أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى.[رمضان آفندي: ١٨٧]

لأنا نقول: حاصل هذا الجواب: أن يقال: إن كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه، لا الرضاء بالكفر، والكفر: هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر، والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر، وزعم أنهما واحد، وليس كذلك.[رمضان آفندي: ١٨٧، ١٨٨] لا قضاء: ولقائل أن يقول: هذا ليس بمستقيم، فإن القائل بـــ"رضيت بقضاء الله تعالى" لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته، بل يريد أنه راضٍ بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي، والجواب الصحيح: أن يقال: إن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث إنه مقضي به ليس بكفر.(بحرآبادي)

دون المقضي: وهو صفة العبد، يرد عليه: أن من قال: "رضيت بقضاء الله تعالى" يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضي، لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء، فالأولى أن يقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار إيجاده إياه، ونسبة إلى العبد باعتبار محليته له، والرضاء إنما يجب باعتبار النسبة الأولى، وقضاء الله تعالى عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره: إيجاده على وجه مخصوص وتقدير معين، وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى: عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون على أحسن النظام، وهو المراد بالإرادة، والقدرة: عبارة عن خروج الموجودات إلى الوجود العيني بأسبابها على ما تقرر في القضاء.[رمضان آفندي: ١٨٨]

وما يحويه من زمان أو مكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود (أي مقصود المصنف) تعميم إرادة الله تعالى وقدرته، لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعى القدرة والإرادة؛ **لعدم الإكراه** والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة؟ **قلنا: إنه تعالى** أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، و لم يلزم تكليف المحال، ....

ما يحويه: أي يشتمل على هذا المخلوق. لعدم الإكراه: دليل على إثبات القدرة والإرادة. فإن قيل: هذا الاعتراض من طرف المعتزلة، حاصلة: أنه إذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق، قبل خلق الكافر والفاسق، وتعلق له علمه، ولا قدرة للكافر أن يخرج من تقدير الله تعالى، ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه، فيكون مجبورا في كفره، وكذا الفاسق.[رمضان آفندي: ١٨٩]

قلنا إنه تعالى: حاصل الجواب: لا نسلم من كون الكفر من الكافر، والفسق من الفاسق، بإرادة الله تعالى وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره، والفاسق مجبورا في فسقه، وإنما يلزم ذلك لو كان إرادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما، وليس كذلك، بل إرادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق، ويصح تكليف الكافر بالإيمان، وتكليف الفاسق بالطاعة، بل هذه الإرادة مثبتة للاختيار، ونافية للجبر؛ لأنه لو كانت الإرادة موجبة للجبر، لكان العلم موجبا له، والتالي باطل، فكذا المقدم، ويجاب بوجوه أخر أيضا: الأول: بإثبات الكسب، وأن صحة الفعل والترك باعتبار صرف قدرته إليه، فيخلقه الله على عادته، وعدم صرفها إليه فلا يخلقها، والثاني: أنه لامحيص لكم أيضا عن التزام الجبر؛ لأنه يناط ترجيح فعله على تركه بمرجح، وهو ليس من العبد باختياره، وإلا لزم التسلسل، فيكون الفعل عند المرجح واجبا، وإلا لم يكن مرجحا، وإن استخلص بأنه اختياري مع عزل اللحظ عن المرجح، قلنا: هو جوابنا أيضا أنه اختياري، مع عزل اللحظ عن الخلق والإرادة الأزلية. وقد يورد عليه بأنه يجري في أفعاله أيضا، فلا يبقى قادرا مختارا؟ وأجيب بأن إرادة العبد حادثة، فيحتاج إلى علة مرجحة محدثة، هي إرادته تعالى الأزلية، وهي قديمة غير مخلوقة، وفيه نظر، أما أولا؛ فلأن إرادته ولو قديمة فهي ممكنة، وليست بواجبة، فلا محالة تحتاج إلى علة موجدة، وإلا لزم =

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى **للشرور والقبائح**، حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة، كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً. (أي قبح الإرادة والخلق) (لأنه يلزم العجز الشديد)

حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد، مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله تعالى لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي **أسلمت**، فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، .... (فبقيت مجبورا في قبوله) (في جوابه) (أي يطلبه منك)

= وجود الممكن بلا علة؟ وجوابه: أن علته ذاته تعالى الموجودة، ولا يلزمه سبق إرادته عليها؛ لأنه ليس بالنسبة إلى صفاته علة وفاعلا مختارا، بل علة موجبة كما مر، لكن لا محيص عن الجبر بلزوم الإيجاب، وأما ثانيا: بأنه إن لم يكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا فاعلا مختارا، وإن أمكن، فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا بلا سبب، فيستغني الجائز عن المرجح، وإن لم يتوقف كان الفعل به واجبا فلزم الاضطرار، وأجيب بالفرق، بأن المرجح في فعل العبد لا يكون منه، وإلا لزم التسلسل، وفعله تعالى يحتاج إلى مرجح قديم متعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين، ولا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون الباري مستقلا في فعله؛ لعدم حاجته فيه إلى غيره، وأما وجوب الفعل بالمرجح فقد عرفت أنه لا ينافي الاختيار؛ لأنه مرتب على الاختيار فهو يحققه، لا أنه ينفيه.[رمضان آفندي: ١٨٩] و[النبراس: ١٧٥] و[نظم الفرائد: ١٤٩]

والمعتزلة: قالوا: فعل العبد إن كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراما فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه، ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف، فلا يتعلق به إرادة ولا كراهة.[عصام:٢٠٤]

للشرور والقبائح: واستدل بعضهم عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١) والجواب: أن المعنى لا يريد أن يظلم هو على عباده، بل عقابه عدل.[النبراس: ١٧٥] أسلمت: قيل: الظاهر أن المجوسي أراد السخرية، لا أنه قائل بإرادته تعالى، كما زعم البعض، ويدل عليه قوله: ما ألزمني، انتهى. قلت: وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس، والإلزام: يستعمل بمعنى الإسكات المطلق كثيرا، وقال بعض المحققين: في كلام المجوسي إشارة إلى أن الإسلام شر بنا، على أصول المعتزلة، وهو إلزام آخر.[النبراس: ١٧٦]

ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك **الأغلب**.
وهو الشيطان

وحكي أن القاضي **عبد الجبار الهمداني**، دخل على **الصاحب ابن عباد** وعنده الأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني، فلما رأى الأستاذ **قال: سبحان** من تنزه عن الفحشاء، **فقال الأستاذ** على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.
أحد أئمة السنة — رأى الهمداني الأستاذ

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً، وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به، وقد يكون مراداً وينهى عنه؛ لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى؛ ....
لأنه مأمور به — لأنه منهي عنه

الأغلب: وهو الشيطان، أي التوسل بالغالب أولى من التوسل بالمغلوب، وإنما كان أغلب؛ لأن إرادته على قواعدهم غالبة على إرادة الله تعالى عن ذلك، ويحكى أن عمرو بن عبيد رجع عن مذهبه بعد هذا الإلزام، كما يدل عليه رواية هذه الحكاية.[النبراس: ١٧٦] عبد الجبار الهمداني: من عظماء المعتزلة همدان بلدة.

الصاحب ابن عباد: كان وزير عضد الدولة، أحد الملوك العظام، كان عالما حكيما أديبا شاعرا فصيحا، يكتب بخط حسن، وكان يجتمع إليه شعراء العرب، ويمدحونه ويأخذون منه الجوائز العظيمة، ومنهم المتنبي المشهور.[النبراس: ١٧٦]

قال سبحان: وفيه تعريض، بأن أهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء، حيث قالوا: هو يريد الفحشاء ويخلقها، ومن قال: إن مراده تنزيهه عن إرادة الفحشاء وخلقها غفل عن تعريضه.[النبراس: ١٧٦]

فقال الأستاذ: في جوابه: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تأييد ما ذكروا أن وقوع الأفعال على خلاف إرادة الله تعالى شنيع جدا، تعالى عن ذلك. والعجب من المحشين، ذكروا ههنا خرافات، وقال بعضهم: المقصود من الحكاية الأولى أن المجوسي قائل بإرادته تعالى لا المعتزلي، فهو شر من المجوسي، وقال بعضهم: المقصود من الحكايتين إثبات تعميم الإرادة والقدرة عند أهل السنة دون المعتزلة.[النبراس: ١٧٦]

والمعتزلة اعتقدوا: احتجوا على دعواهم، بأن الأمر طلب، والطلب: إما عين الإرادة وإما مشروط بها، وأياما كان فانفكاك الأمر عن الإرادة محال، وكذا حال النهي وعدم الإرادة.[النبراس: ١٧٦]

أو **لأنه لا يسأل** عما يفعل، ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه. وقد يتمسك من الجانبين **بالآيات**، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

أو لأنه لا يسأل: عطف على قوله: "الحكم وعلة"؛ لقوله: "ويؤمر به وينهى عنه" قلت: إذا أمعن النظر في هذه المضايق المزلقة المزلة لأقدام الفكر، وقد جربناه بصرف الأفكار الغائرة في اكتناه معنى تعلق قدرة العبد بفعله واختياره فيه، وفي تحقيق حقيقته لم يسنح لنا صالحاً؛ لأن نفهم وننجو به عن عامة مضايق الفساد إلا طريقان أمكن أن يطمئن به القلب، الأولى: أن لقدرته واختياره دخلا في فعله، لا دخل التأثير والإيجاد، بل دخلا ناقصا، كأنها الواسطة أو الرابطة أو المتمم، أو كأنها الجزء الأخير لعلته، لكن توقف وجود فعله عليه ليس بمعنى الاحتياج، أي لولاه لامتنع، بل بمعنى الترتب المصحح للفاء، فلا يتوقف عليه تأثير المؤثر الموجد حقيقة، بل هو سبب ظاهري، كالسحاب للمطر، والنار للحرارة والإحراق، وخلق الموجد لا يتوقف على هذه المواد والأسباب والآلات والمتممات، فهي كالأجزاء الزائدة للجسم، كاليد لـــزيد يكمل بها وجوده ولا ينعدم بعدمها، وهذا غاية توجيه اختيار العبد وقدرته على تقدير كونه تعالى خالقا لأفعاله كلها، وإلا فمن الظاهر أن مذهب الأشعري كما قيل جبر متوسط، وسيأتي ما فيه، والثانية: أن ترتب الأجزية والمدح والذم على أفعاله في الآخرة من قبيل ترتب المعلولات المسببية على عللها وأسبابها، كترتب الحرارة على النار فكان ما ران على قلوبهم وما خان على نفوسهم بنفسه، يقودهم بالضرورة الملجئة إلى التألم، وعلى الاحتراق بالتعذيب، وصفاء قلوب المخلصين وذكائها وتنورها، وتقدس نفوسهم يلجئهم بالضرورة الطبيعية إلى التنعم بالجنان، وضابطة التكليف بناء على الظاهر بعزل اللحظ عن الأسباب الموجبة، ولعله السرّ في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء:٢٣)، وهذه طريقة مآلها الجبر، وعلى هذا مبنى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، هو العلم والجهل بالأسباب المتقدمة والعلل الموجبة، كما بين البخت والاتفاق والأمور الدائمة والأكثرية على ما قيل. [نظم الفرائد: ١٥١]

بالآيات: فمن جانب المعتزلة قوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وجوابه: أن الإشراك بالاختيار، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، مع أنه يظلم بعضهم بعضا، فبعض الكوائن ليس منه، والجواب: أنه لا يريد الظلم بفعله أي لا بخلقه، بل هو ليس ظلما منه، بل من فاعله؛ لأنه الظالم كما أن الزاني فاعل الزنا لا خالقه، فهو مبني على فهمهم من عدم الفرق بين الفاعل والخالق، وقوله تعالى:=

[مسألة الجبر والاختيار]

وللعباد أفعال اختيارية، يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية.

= ﴿وَاللّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، والفساد موجود من العبد، فلو أوجده الله لكان مما يريده الله ويحبه، والجواب بما مر، وبأن الحب ملازم الرضا لا الإرادة على أصلها، وقد يجاب بوجوه أخر ضعيفة، كالتخصيص في العمومات، ومن جانب أهل الحق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ (الأنعام: ٣٥) ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩) وأمثالها كثيرة، والمعتزلة حملوا هذه المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وهو خلاف الظاهر، وتقييد المطلق بلا قرينة، وفيه أنه متفرع على مسألة عقلية، دائرة بين الإمكان والامتناع. ولما دلت عندهم الأدلة على امتناع إيجاده تعالى لفعل عبده، وجب لهم الصرف والتقييد بالقرينة العقلية، كالخصوص في أن الله على كل شيء قدير، أو خالق كل شيء، وكالصرف في نصوص يتوهم منها الجسمية وغيرها، فالتمسك بالسمع في هذه الأمثال مشكل، إلا إذا اختير ما حررناه سابقا. [نظم الفرائد: ١٥١]

وللعباد أفعال: وفي كلام المصنف إشارة إلى دليل الاختيار، وهو أنه لو كان العبد مجبورا لم يستحق الثواب والعقاب. واعلم أن مسألة الجبر والاختيار من أصعب المسائل، حتى نقل عن إمامنا الأعظم ؒ أنه قال: قتلتني مسألة الاختيار، وكان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها، بل جاء في الحديث ما يدل على النهي، ولكن المتأخرين اضطروا إلى البحث عنها، ردا على الجبرية والقدرية، والمذاهب فيها ستة: فأحدها للمعتزلة، وهو أن الفعل بقدرة العبد وحدها بلا إيجاب واضطرار، ثانيها للجبرية، وهو أن الفعل بقدرة الله وحدها، وليس للعبد قدرة واختيار، بل هو كالجماد، ثالثها للأشعري، وهو أن الفعل بقدرة الله وحدها، ولكن للعبد قدرة واختيار، إذا صرفها إلى الفعل خلق الله الفعل منه، فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد، رابعها للفلاسفة، وينسب إلى إمام الحرمين، وهو أن المؤثر قدرة العبد وحدها بالإيجاب واستحالة التخلف.

وقال بعض المحققين: مذهب الحكماء أن قدرة العبد كالأسباب والأدوات، وأما مفيد الوجود فليس إلا الحق سبحانه، قلت: وهذا قريب من مذهب الأشعري، بل كأنه هو، خامسها للأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، وهو أن المؤثر مجموع القدرتين، لا على أن كلا منهما مؤثر مستقل فإنه محال، بل على أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، فإذا انضمت إليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة، سادسها للقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله، وفي وصفه قدرة العبد، ومثلوه بلطم اليتيم إيذاء أو تأديبا، فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه، وكونه ذنبا أو طاعة بقدرة العبد. [النبراس: ١٧٧، ١٧٨]

لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً، وأنّ حركاته بمنزلة حركات الجمادات، لا قدرة عليها **ولا قصد** ولا اختيار، وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول **باختياره** دون الثاني؛ ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه، **ولا يترتب** استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، **ولا إسناد الأفعال** التي تقتضي سابقية القصد، والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل: صلى وكتب وصام، ....
أي الاختيارية

لا كما زعمت الجبرية: وهم فرقتان: جبرية خالصة، لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة، بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية، وجبرية غير خالصة، يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة، كالأشعرية والنجارية، والمراد ههنا هي الفرقة الأولى.(أبو ورد) ولا قصد: نفي القصد مكابرة صريحة، ولا حاجة لهم إلى نفيه؛ لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده، والقصد خلق فيه من غير اختياره. وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب، كإضافة الحركة إلى الارتعاش، إلا أن البطش علة غائية، والارتعاش منشأ الحركة. وللجبرية أن يقول: الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش، بخلاف حركة الارتعاش، حتى لو علم أن الكل بخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق.[عصام: ٢٠٥]

باختياره: أي تابع لاختياره، وأنه يتمكن من تركه بخلاف الثاني، فإن وقوعه ليس على اختياره، وأنه غير متمكن من تركه، والعلم بهذا القدرة ضروري، وأما أن وجوده هل هو تأثير قدرته وإرادته أو لا تأثير بشيء منهما سوى مقارنتها إياه، فالبداهة معزولة هناك، فلا بد من الاستعانة بأمور أخرى من دلالة العقل والنقل.(أبو ورد)

ولا يترتب: عطف على التكليف استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، مع أن الشارح حكم بالترتب في نصوص لا تحصى، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦)، وكحديث: "من بنى لله مسجدا، بنى الله بيتا له في الجنة." رواه البخاري.[النبراس: ١٧٨]

ولا إسناد الأفعال: يريد أنا نجد أهل اللغة والعقلاء يسندون إلى العبد الأفعال التي لا بد فيها من الاختيار إسنادا حقيقيا، فلو لم يكن للعبد فعل اختياري لم يصح ذلك، إن قلت: ما الدليل على أن الإسناد حقيقي؟ قلت: من لوازم المجاز النفي، كقولك للشجاع: ليس بأسد، ولا يجوز أن يقال لمن صلى: لم يصل.[النبراس: ١٧٨]

بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه. **والنصوص القطعية تنفي ذلك**، كقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧)، **وقوله تعالى:** ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) إلى غير ذلك.

فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً؛ لأنهما إما أن يتعلقا (معارضة من الجبرية) بوجود الفعل **فيجب**، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع؟ **قلنا:** يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

بخلاف مثل: من الأفعال الغير الاختيارية، فإن إسنادها لا يقتضي إثبات الفعل للعبد، وسبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما أظن أن بعض العلماء احتج على إثبات الاختيار للعبد، بأن الأفعال تسند إليه، فأورد عليه أن الإسناد لا يوجب الاختيار، كما في طال واسود، فأصلح الشارح الاحتجاج، بأنا نحتج بالأفعال الاختيارية لا الاضطرارية.[النبراس: ١٧٨]

والنصوص القطعية تنفي ذلك: أي الجبر، وهذا استدلال سمعي بعد الاستدلالات العقلية، ويجوز أن يكون من تتمة الاستدلالات الثلاثة السابقة، والمعنى: لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتب ولا الإسناد، لكن النصوص تنفي اللوازم، فقوله: والنصوص على الأول منصوب، عطفا على ضمير المتكلم في قوله: لأنا نفرق، وعلى الثاني مرفوع على الابتداء.[النبراس: ١٧٩] جزاء: مفعول مطلق، فإن الآية تدل على إسناد العمل إليهم، وترتب الجزاء على عملهم.[النبراس: ١٧٩]

وقوله تعالى: فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وقصدهم وعلى صحة التكليف؛ لأن فيه ترغيبا على الإيمان، وتهديدا على الكفر.[النبراس: ١٧٩] فإن قيل: لا يقال: هذا السؤال عين ما مر في قوله: فإن قيل: فيكون الكافر مجبورا بكفره؛ لأنا نقول: إن هذا بيان للجبر بالنسبة إلى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك، حيث عمم وقال: إما أن يتعلقا بوجود الفعل أو بعدمه، وما مر بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنه فقط، حيث خص الاعتراض بالنسبة إلى الكفر والفسق.[رمضان آفندي: ١٩٣، عبدالحكيم: ١٠٤]

بعد تعميم: أي بعد ما ثبت أن كل ما صدر عن العبد فعلا أو تركا، فهو بعلم الله سبحانه وإرادته.[النبراس: ١٧٩]

فيجب: أي فيجب الفعل؛ لأن تخلف العلم جهل، وتخلف القدرة عجز، وكلاهما محال. [النبراس: ١٧٩]

قلنا: حاصل هذا الجواب: أن يقال: إن الجبر يلزم لو كان علم الله وإرادته متعلقا بالفعل والترك، من غير اختيار العبد، وليس كذلك، فإن عادة الله تعالى جارية على أن علمه وإرادته يتعلقان بالفعل والترك، على وفق اختيار العبد،=

فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار؟ قلنا: إنه ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار **محقق للاختيار** لا مناف له.

= فإنْ اختار العبد الفعل تعلق علم الله وإرادته، وإنْ اختار الترك تعلق علم الله تعالى وإرادته، فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم.[رمضان آفندي: ١٩٤] فإن قيل: هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الأول، ولذا جيء بالفاء المؤذن للتفريع على ما قبله، وحاصله: أنه إذا أراد الله أن العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختياري واجبا، وإذا أراد أن يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا، وهذا ينافي الاختيار.(حاشية قديمي)

محقق للاختيار: فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا. [الخيالي: ١٠٥]، وفي حاشية عبد الحكيم [صفحة رقم: ١٠٥]: أي إذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار، محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل، كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلا، وهو المقصود ههنا؛ لأن المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية، وهذا القدر كاف له، وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد؛ لأنه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه، رأي أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر، فالشيخ الأشعري يسلمه ويقول: إن العبد مجبور على الاختيار، فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبرا، وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجيء تحقيقه، وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه، لكن لهم أن يقولوا: إن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر؛ لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الإرادة، وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل من الطرفين: الفعل والترك من غير داع ومرجح، كما في قدحي العطشان، فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر؛ لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا، إنما يقال: الجبر بالنسبة إلى الأفعال، وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئا منها. ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار -لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق، فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضا، لا يستلزم الجبر، ولا ينافي كونه مختارا؛ إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه. نعم! لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين، أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر؛ لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل، إما مطلقا أو عند وجود الداعي، لكنه ليس كذلك. ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبورا في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار، وأما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا، كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات، وإن كان مختارا بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها. والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبورا في الاختيار، لا في الأفعال الصادرة بتوسطه، تأمل.

وأيضاً منقوض بأفعال الباري. **فإن قيل لا معنى** لكون العبد فاعلاً بالاختيار، إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد **لا يدخل** تحت قدرتين مستقلتين؟

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته، (أي استحكامه) إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة (عطف على البرهان) أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي (أي الخلاص) عن هذا المضيق (وهو اجتماع النقيضين) إلى القول بأن الله خالق، والعبد كاسب.

وأيضا منقوض: لأن علمه إن تعلق بوجود فعله فيجب، وإن تعلق بعدمه فيمتنع، مع أنه فاعل بالاختيار، يعني أن أفعال الباري واجبة، ومع هذا لا ينافي الاختيار، وأما النقض بفعل الباري تعالى فمدفوع، بأنه مفتقر إلى اختيار قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقته، فالمخلص أن يقال: إن اختيار العبد مسند إلى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب، يعني أن الله تعالى يخلق في العبد صفة من شأنها أن يريد بها أي شيء كان في أي وقت كان. لا يقال: إن الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى، فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره، بخلاف فعل العبد، فإن الوجوب فيه لا يكون إلا من الله تعالى، فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد؛ لأنا نقول: الكلام في الفعل بعد وجوبه، فالوجوب من حيث إنه وجوب، سواء كان من ذات الفاعل أو غيره لا يتغير، وإلا لا يكون واجبا بل ممكنا، فالجواب ما قاله الشارح.[رمضان آفندي: ١٩٤]

فإن قيل لا معنى: هذا السؤال من جانب الجبرية، وحاصله: أن يقال: لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم أن يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين، واللازم باطل، فكذا الملزوم، فلا يكون للعبد قصد واختيار في أفعاله.[رمضان آفندي: ١٩٥]

لا يدخل: وذلك بوجهين: أحدهما: أنه يلزم أن يكون المعلول محتاجا إلى كل واحدة، ومستغنياً عن كل واحدة، ثانيهما: أنه لو كان لكل منها أثر فكلتيهما جزء العلة، وإن كان الأثر لإحداهما فهي العلة فقط، وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة، كما يقوله الأشعري، وإلا لم يكن المستقلة مستقلة، وكان على الشارح أن يتعرض له.[النبراس: ١٨٠]

وتحقيقه: **أن صرف** العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق،...

وتحقيقه أن صرف: واعلم أن هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام، فنقول وبالله التوفيق: إن أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد، بمعنى أن الله يوجدها سواء تعلق بها إرادة العبد أو لا، ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته، بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجح أحدهما، فإذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وتفرعت عليه، تعلق قدرته، وصرف الآلات والداعي إليه، بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببا عاديا لأنْ يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل، بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لأوجد الفعل، ثم تعلقت إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك، أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا، فإن قيل: ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي، إما أن يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق، أو فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض أفعاله؟ قلت: ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة، على ما بين في موضعه، من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين. فإن قيل: إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فما فائدة التكليف؛ إذ الإرادة يتعلق بأحدهما بالضرورة؟ قلت: قد يصير التكليف داعيا لتعلق الإرادة، بناء على أن الإرادة تابعة للعلم، فإذا علم المكلف أن التكليف واقع بكذا، فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق إرادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي إليه، فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة، وباعتبار ذلك التعلق - أعني تعلق الإرادة المرتب على الدواعي- يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب، والحاصل: أن الله تعالى خلق في العبد علما إجماليا بالأفعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها، وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع، وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة، بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لأوجدها، فمع العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة، إن تعلقت إرادته بالقبح فيستحق الذم باعتبار المحلية، والعقاب بطريق جري العادة، وإن تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك، ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب، ولو تعلق إرادته بقبح وعزم عليه، مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وإن لم يخلق بعده. فإن قيل: تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة، فهي إما بإرادة العبد فيلزم التسلسل، وإما بإرادة الله تعالى فيكون مجبورا؟ قلت: تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى، والعبد مجبور في نفس تلك الصفة، وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى، فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها؛ إذ لا فرق بين أن يكون مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وبين أن يكون مستندة إلى غيره في عدم كونهما بالاختيار، والسر فيه: أن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن والقبح. هذا محصول =

والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى **ضروري، وإن لم نقدر** على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة (أي موضحة)، عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار.

وهم في (للمتكلمين) الفرق بينهما عبارات، مثل: أن الكسب **واقع بآلة**، والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته، **والخلق لا في** محل قدرته (أي قدرة الكاسب)، والكسب **لا يصح انفراد** القادر به، والخلق **يصح**. **فإن قيل:** فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة؟ **قلنا: الشركة** أن يجتمع اثنان على شيء،........

= ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الأفعال، والله أعلم بحقيقة الحال.[عبدالحكيم: ١٠٦]

ضروري: أي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة.[النبراس: ١٨١] وإن لم نقدر: والمعنى: أن ما قررناه في ذلك أقصى ما في الوسع عند التحقيق، وأحسن ما في الباب، من تحرير الفرق بين الخلق والكسب.(ابن عرس) ولهم إلخ: جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: ما الفرق بين الخلق والكسب، حتى يقال: إن الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد، ومقدور العبد من جهة الكسب، فأجاب عنه بقوله: ولهم إلخ.[رمضان آفندي: ١٩٦]

واقع بآلة: أي بآلة من الأعضاء وغيرها كالسيف والقلم. والخلق لا في: أي الفعل المخلوق مقدور لا يصح في محل قدرة الخالق، قال في التلويح: مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة، وهو زيد، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد، وهو نفس زيد.[النبراس: ١٨١] لا يصح انفراد: لأن قدرة العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل، إلا بقدرة الله سبحانه.[النبراس: ١٨١]

يصح: فإن الله سبحانه يخلق ما يشاء بلا حاجة إلى كسب العبد.[النبراس: ١٨١] فإن قيل: حاصله: أنكم إذا جعلتم فعل العبد مقدورا للعبد والخالق معا -فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة، أي جعل العبد شريكا للحق سبحانه.[النبراس: ١٨١] قلنا الشركة: قيل: فحينئذ لا شركة في مذهب الأستاذ؛ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى، وقدرة العبد بمقدور واحد، بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد، مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة؛ لأنه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد، بل هي ناقصة محتاجة إلى الإعانة، =

ويتفرد كل منهما **بما هو له** دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله، والصانع لسائر الأعراض والأجسام، **بخلاف ما إذا أضيف** أمر
كما هو مذهب المعتزلة
إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب. **فإن قيل: فكيف** كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم، **بخلاف خلقه**؟ قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميدة، **وإن لم نطلع عليها**،..

= بخلاف مذهب المعتزلة؛ لأنهم زعموا أن قدرة الله تعالى لا تتعلق بأفعال العباد الاختيارية وليس بشيء، يعني أنا لا نسلم الاستلزام المذكور؛ لأن الشركة موجودة في مذهبه أيضا؛ لأن كل من المؤثرين في مذهبه منفرد بما له دخل في التأثير. إحداهما بالخالقية والأخرى بالكاسبية، ثم إنا لا نسلم أن هذا أقبح شركة من مذهب المعتزلة، لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور بجعل الله وخلقه كذلك، حيث تعلقت إرادته العلية بحصول بعض الأمور بانضمام قدرة العبد إلى قدرته، وإن كانت قدرته كافية في إيجاده ليس بأقبح من نفي دخل قدرته تعالى بالكلية، كما هو مذهب المعتزلة.[خيالي مع حاشيته عبدالحكيم: ١٠٧] و(كنفروي)

بما هو له: أي يكون لكل منهما حصة لا يشاركه فيها آخر، سواء كانت الحصة مقسومة أو غير مقسومة.[النبراس: ١٨١] بخلاف ما إذا أضيف: فالحاصل: أن المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية، وهي محظورة، وأما نحن فيلزمنا الإضافة، وهي غير محظورة.[النبراس: ١٨٢] فإن قيل فكيف: هذا السؤال متفرع على قوله: "وكفعل العبد" إلخ، حاصله: أنه إذا كان متعلق الخلق والكسب واحدا، فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم، ولم يكن الخلق كذلك، واشتراكهما في المتعلق يستدعي أن لا يكون بينهما تفاوت في الحسن والقبح.(بحر آبادي) بخلاف خلقه: مع أن الكسب أضعف من الخلق، بل لولا الخلق لم يقع الكسب.[النبراس: ١٨٢] وإن لم نطلع عليها: أي على العاقبة الحميدة، فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه -لحل له ذلك، يؤيده ما ذكره في تفسير القاضي: أن بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر عليه السلام معصوما، فأجاب: لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله، لكن يمكن أن يراد بما اطلعه الأمر الخاص، فلا يحل له ما لم يؤمر، =

فجزمنا بأنا ما نستقبحه من الأفعال، قد يكون له فيها حكم ومصالح، **كما في خلق** الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن، وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبح، مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب. **والحسن منها** أي من أفعال العباد **وهو ما يكون** متعلق المدح..........

قد للتحقيق أي للخالق سبحانه

= وقيل: إن الخالق متصرف في ملكه، فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب، فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا.[رمضان آفندي: ١٩٨] كما في خلق إلخ: كالعقارب والأفاعي والسموم، فقد يكون فيها منافع عظيمة، وحسبك أن رماد العقرب يفتت حصى الكلية والمثانة، وأن لحم الأفعي أعظم أجزاء الفاروق المجرب لأكثر الأمراض، وأن السموم المعدنية والنباتية كاشك والبيش، تقطع الأمراض الصعبة المعجزة للأطباء، كالحب الإفرنجي والجزام، على ما فصل في كتب الطب. وهذه منافع عاجلة، ومن أعظم منافعها: أن من مات بها فهو شهيد، وسئل بعض الأكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر؟ قال: فائدتان لا توجدان في الأشياء الأخر، قاتله غازي، ومقتوله شهيد. ولا يخفى أن كلام الشارح ههنا موافق لمذهب معتزلة بغداد، من وجوب الأصلح بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة، أما الأشعري فلا يقول بذلك، بل يعتقد أن أفعال الله سبحانه حسنة بذاتها، وأنه ليس حسنها بالنظر إلى المصالح المرتبة عليها، وأنه لا يقبح منه شيء، وعندي لا لوم على الشارح في ذلك، فإنه مذهب المشايخ الماتريدية، ويسمون هذا الوجوب وجوبا من الله لا وجوبا عليه، والشارح قد وافقهم في مواضع من الشرح.[النبراس: ١٨٢]

والحسن منها: شروع في بيان كون أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وبيان الفرق بين الرضاء والإرادة، لما كانت أفعال العباد منقسمة إلى قسمين: حسن وقبيح، وكان الحسن أولهما قدم ذكره، وأيضا الحسن لما كان بإرادة الله تعالى وبرضاه وأمره، والقبيح وإن كان بإرادة الله تعالى، لكنه ليس بمرضيه ومحبوبه ومأموره، فإنه حكيم لا يأمر بالفحشاء والمنكر، ومن المعلوم أن مرضي الله ومحبوبه خير مما لا يرضاه ولا يحبه، فكان أحق بالتقدم. لا يقال: إذا كان الله لا يرضى بالقبيح فلم يريده، حتى يصدر من فاعله، فيستحق العذاب؛ لأنا نقول: استحقاق بكسب القبيح، سواء أراد الله خلق ذلك أو لم يرده، والعادة الإلهية جارية غالبا على تعلق إرادته بما يتعلق به إرادة العبد وإن كان لا يرضى به.(محمد عبد الحي)

وهو ما يكون: تعريف للحسن من أفعال العباد، فلا يرد خروج أفعاله تعالى، نعم! يرد دخول فعل الصبي، ويدفع بأنه ذهب إلى اتصافه بالحسن، كما هو مذهب البعض. وتعلق المدح لا يخص بالعاجل، قال الله تعالى =

في العاجل والثواب في الآجل، **والأحسن أن يفسر** بما لا يكون متعلقا للذم
أي في الدنيا أي في الآخرة
والعقاب؛ ليشمل المباح. برضاء الله تعالى أي بإرادته من غير اعتراض، والقبيح منها، وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، ليس برضاه؛ لما عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧) يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير.......................................

= في بيان أهل الجنة: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾ (يس :٥٨). والثواب أيضا لا يختص بالآجل فإنه كثيراً يجزي الفعل عاجلا؛ إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الأثر، والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء الفعل، فيكفي في التعريف أحد الأمرين.[عصام: ٢٠٧]

والأحسن أن يفسر: وإنما كان هذا التفسير أحسن من التفسير الأول؛ لأن المباح على هذا التفسير كان من الحسن، فإن ما لا يكون متعلق الذم والعقاب أعم من أن يكون متعلق المدح والثواب، كما في المأمورات، أو لا يكون كذلك، كما في سائر الأفعال المباحة، كالأكل والشرب، فيكون تعريف الحسن جامعا، بخلاف التعريف الأول، فإنه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا.[رمضان آفندي: ١٩٨]، وفي النبراس[صفحة رقم: ١٨٢]: ولأصحاب التعريف الأول أن يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح.

برضاء الله تعالى: اتفاقا لكن عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل، وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله، وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه، لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض، وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد، فالرضاء لا يخص عندنا الإرادة، وعندهم يخص الرضاء الإرادة؛ إذ لا إرادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل، قال الله تعال: ﴿نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ (النازعات: ٢٥).[عصام: ٢٠٨]

والقبيح منها: اعلم أن الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان: الأول: أن الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة، والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة، والمعنى الثاني: هو أن الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل، والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم، والمعنى الثالث: هو أن الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل، والثواب في الآجل كالإيمان، والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل، والعقاب في الآجل كالكفر، والأولان عقليان اتفاقا، والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة، والشرع كاشف عنه، وشرعي عند أهل السنة، فالشرع لو حسّن القبيح أو قبّح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة.[رمضان آفندي: ١٩٩]

يتعلق بالكل، والرضا والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

[الكلام في الاستطاعة]

والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة. وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، إشارة إلى ما ذكره **صاحب "التبصرة"**، من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية، **وهي علة للفعل**، والجمهور على أنها **شرط لأداء الفعل** لا علة...

يتعلق بالكل: أي بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: الإرادة إنما تتعلق بالحسن لا بالقبح، فالله تعالى يريد إيمان الكافر والمؤمن برغبتهم، ولا يريد كفرهم ومعصيتهم أصلا، بناء على الأصل المذكور.[رمضان آفندي: ١٩٩] والاستطاعة مع الفعل: أي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل، بل إذا أراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: القدرة موجودة في العبد قبل الفعل ومع الفعل، وهذا قول أكثرهم، ووافق بعضهم الشيخ الأشعري، كالنجار ومحمد بن عيسى وابن راوندي.[النبراس:١٨٢]

وهي حقيقة القدرة: أي ذاتها وعينها، وإنما زاد لفظ "الحقيقة" دفعا لما يتوهم أن الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات؛ وذلك لأنها بهذا المعنى سابقة على الفعل إجماعا، ويجوز أن يكون "حقيقة" منصوبا على أنه حال أو مفعول مطلق، و"القدرة" مرفوعا على أنه خبر، فالمعنى: أن الاستطاعة تطلق على القدرة حقيقة، وعلى السلامة مجازا.[النبراس: ١٨٢، ١٨٣] صاحب التبصرة: وهو رئيس الحنفية في علم الكلام.

وهي علة للفعل: أي علة عادية للفعل، أي جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الفعل، ويترتب على ذلك العرض الذي خلقه الله تعالى في الحيوان، لا علة مؤثرة للفعل؛ إذ لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الفعل من غير خلقه الاستطاعة، وإن لم يجر عادة الله تعالى على ذلك، كالنار مع الإحراق، والجمهور على أنه شرط عادي كشرطية يبس الملاقي بالنار للإحراق، فإن عادة الله تعالى قد جرت بخلق الإحراق عند يبس ما يلاقي، لا شرط حقيقي بمعنى الأمر الموجود الخارج الموقوف للشيء؛ لإمكان خلق الله تعالى الحرق في الحطب الرطب عند ملاقاته النار، وإن لم يجر عادته تعالى كذلك، فلو كان شرطا حقيقيا لامتنع خلقه كذلك.[الخيالي: ١٠٧] و(محشي الخيالي عبدالرحمن)

شرط لأداء الفعل: والفرق بين العلة والشرط: أن علة الشيء ما يؤثر في وجوده بخلاف الشرط، إن قلت: ما =

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير **فيستحق الذم** والعقاب، **ولهذا** ذم الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضا **وجب أن تكون** مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، **وإلا لزم وقوع الفعل** بلا استطاعة وقدرة عليه، ....

=سبب اختلافهم في كونها علة أو شرطا؟ قلت: من ذهب مذهب الأستاذ، وهو: أن فعل العبد مجموع القدرتين -سماها علة وجزء العلة يسمى علة، ومن اختار قول الأشعري، وهو: أن القدرة المخلوقة غير مؤثرة -سماها شرطا، وقد يقال: استدل من جعلها شرطا بأن العلة توجب المعلول، والوجوب ينافي الاختيار، ومن جعلها علة قال: الاختيار إنما هو قبل تعلق القدرة، وإذا تعلق وجب الفعل، لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار.[النبراس: ١٨٣]

فيستحق الذم: لتضييعه قدرة الخير والصرف قدرته إلى الشر.

ولهذا: أي لتضييع العبد ذم الكافرون، بأنهم لا يستطيعون السمع؛ إذ المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة لهم، وإنما منفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها أي يضيعون الاستطاعة للسمع؛ إذ الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة، وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم؛ لاشتغالهم بضد ما أمر بهم، أي لا يستمعون كلام الله تعالى على وجه التأمل، بل يستمعون على وجه العناد والإنكار.[رمضان: ٢٠١]

وجب أن تكون: لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا - سقط ما ذكره المعتزلة، من أنه يلزم حدوث قدرة الله تعالى، أو قدرة المقدور.(أبو ورد)

وإلا لزم وقوع الفعل: أي وإن كانت سابقة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، وهو ممنوع؛ لأن القدرة إما علة أو شرط، ولا يوجد معلول ومشروط بدون العلة والشرط. وزعم بعض المحققين أنه دليل إلزامي؛ لأن وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة، لا عند الأشاعرة؛ إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلا، فوجودها وعدمها سواء، وفيه نظر؛ لأن حاصل الدليل: أن القدرة مع الفعل عادة، وإلا لزم وقوعه بلا قدرة وهو ممنوع عادة، وهذا كاف ولا حاجة إلى جعل الامتناع عقليا، حتى يجعل الدليل إلزاميا.[النبراس: ١٨٤]

لما مر من امتناع **بقاء الأعراض**، فإن قيل: لو سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان **تجدد أمثال** عقيب الزوال، **فمن أين يلزم** (من جانب المعتزلة) وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي **القدرة السابقة**، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم، بأن القدرة التي بها الفعل **لا تكون إلا** مقارنة له، **ثم إن ادعيتم** أنه لا بد لها من أمثال سابقة، حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل **إما بتجدد الأمثال**، وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا (أي المعتزلة) بجواز وجود الفعل بها **في الحالة الأولى** (كما هو مذهب المعتزلة)، فقد تركوا مذهبهم،..

بقاء الأعراض: فلو كانت سابقة انعدمت وقت الفعل. تجدد الأمثال: فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتتجدد مثلها في كل آن، كما هو مذهب الأشعري في سائر الأعراض.[النبراس: ١٨٤] فمن أين يلزم: الاستفهام للإنكار فيكون المعنى: لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؛ لأنه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الأولى.[رمضان:٢٠١] القدرة السابقة: لأن القدرة التي بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل، والحال أن العرض لا يبقى زمانين، فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة، وإنه محال.[رمضان:٢٠١] لا تكون إلا: فيلزم ترك مذهبكم، هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه، لا مقارنة إياه.[رمضان: ٢٠٢]

ثم إن ادعيتم: يعني إن ادعيتم أن الفعل لا يمكن أن يحصل بأول ما يحدث من القدرة؛ لأنها ضعيفة، فلا بد للقدرة التي بها الفعل من أمثال سابقة، حتى يتقوى القدرة بها، فيمكن الفعل بها، فالحاصل: أن القدرة التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل بها على أمثال سابقة؛ لأنها لو لم تتوقف عليها لكانت هي أول ما يحدث، ثم لا يحصل الفعل بها، فيحتاج إلى قدرة أخرى، حتى يحصل بها الفعل، فيكون هي من أمثال سابقة. وإنما لم ندع أنه لا بد من بقاء القدرة؛ لأنه قد ثبت أنها عرض لا يبقى، مع أن البقاء لا يوجد تقويتها، فافهم.[رمضان آفندي: ٢٠٢]

وأما ما يقال: في جواب السؤال المذكور، والقائل صاحب الكفاية. إما بتجدد الأمثال: على تقدير عدم بقاء الأعراض . في الحالة الأولى: وهو زمان حدوث أول الكلام على تقدير التجدد، وأول زمان حدوث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الأعراض.[النبراس: ١٨٤]

حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا **بامتناعه** لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ (أي الدعوى بلا دليل) إذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى؛ (أي وصف يوجب الترجيح) لاستحالة ذلك (أي قيام المعنى) على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً، وفي الحالة الأولى ممتنعاً، **ففيه نظر؛ لأن القائلين بكون** الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون **بامتناع المقارنة** الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط؛ **ولأنه يجوز أن يمتنع** الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء شرط ووجود مانع، ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

ومن ههنا ذهب بعضهم (وهو الفخر الدين الرازي) إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة؛..........

بامتناعه: أي بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى، مع الجواز في الحالة الثانية.[النبراس: ١٨٤] ففيه نظر: جواب لقوله: "أما ما يقال" ووجه النظر: أنه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من شقي الترديد، فذكر تصحيح الشق الأول بقوله: "لأن القائلين" حاصل هذا الكلام أن يقال: إنا نختار القسم الأول من الترديد، وهو أن وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم أنه يلزم ترك مذهبهم؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل -لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، ولا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون القدرة سابقة عليه، حتى يلزم ترك المذهب؛ لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولى، بل يقولون: إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل وقبله.[النبراس: ١٨٤] و[رمضان آفندي: ٢٠٣]

لأن القائلين بكون إلخ: هذا جواب للشق الأول من الترديد. بامتناع المقارنة: بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلا، بل يقولون بأن القدرة تكون سابقة ومقارنة. ولأنه يجوز إلخ: هذا جواب للشق الثاني من الترديد.

ولأنه يجوز أن يمتنع: حاصل هذا الكلام أن يقال: إنا نختار القسم الثاني من الترديد، وهو أن يقال: إن وجود الفعل ممتنع في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم لزوم التحكم، والترجيح بلا مرجح؛ لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط ووجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط إلخ.[رمضان آفندي: ٢٠٣]

ومن ههنا: أي من أجل أنه يجب عند تمام الشرائط، ويمتنع عند انتفائها.[النبراس: ١٨٤]

لجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل **وإلا فقبله. وأما امتناع** بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، **وهي** أن بقاء الشيء أمر محقق **زائد عليه، وأنه** أي موجود **يمتنع قيام العرض** بالعرض، **وأنه يمتنع قيامهما معا** بالمحل.

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل، بأن التكليف حاصل قبل الفعل، ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، **وهو باطل، أشار إلى الجواب** أي قبل الإيمان والصلاة **بقوله:** ويقع هذا الاسم، ....

وإلا فقبله: في "شرح المواقف" قال الإمام: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية، وهي القوة المودعة في العضلات المحركات للأعضاء، وهي قبل الفعل، وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وهي مع الفعل؛ لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام. ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، والمعتزلة أرادوا مجرد القوة العضلية، فهذا وجه الجمع بين المذهبين، انتهى كلامه ملخصا ومفصلا. وهذا التحقيق في غاية الجودة، وقد يورد عليه أن الأشعري لا يقول بتأثير القدرة الحادثة، وأجيب بأن معنى التأثير هو السبب العادي.[النبراس: ١٨٥]

وأما امتناع: يريد دفع ما يرد على قوله: "وإلا فقبله". وهي: هذا إشارة إلى المقدمة الأولى. زائد عليه: أي بقاء الشيء عرض قائم به، وهذا ممنوع؛ لأن بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة إلى الزمان الثاني، وليس أمرا زائدا على وجوده.[النبراس: ١٨٥] وأنه يمتنع قيام العرض: هذا إشارة إلى المقدمة الثانية. وأنه يمتنع: وهذا ممنوع أيضا؛ لأن القيام ليس هو التحيز حتى يقال: العرض لا يتحيز به غيره، بل القيام هو الاختصاص الناعت.[النبراس: ١٨٥]

وأنه يمتنع قيامهما: هذا إشارة إلى مقدمة ثالثة، وهذا ممنوع أيضا؛ لأنا نقول: السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم، وليس البقاء قائما بالسواد، حتى يلزم قيام العرض بالعرض. واعلم أن للشيخ وأصحابه دليلا آخر على أن القدرة مع الفعل قبل الفعل محال، وإلا أمكن وجود الفعل قبل الفعل، وذا باطل بالضرورة، ولا شك أن المحال لا قدرة عليه.[النبراس: ١٨٥] وهو باطل: لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

أشار إلى الجواب: وملخص الجواب: أن الاستطاعة تطلق على معنيين: أحدهما القدرة، وهي مقارنة للفعل، ثانيهما =

يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧). **فإن قيل: الاستطاعة** صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟ **قلنا: المراد** سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث قال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد **بالعجز** عدم الاستطاعة بالمعنى الأول (أي القدرة التي بها الفعل)، **فلا نسلم** استحالة تكليف العاجز، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه (أي لزوم تكليف العاجز)؛ لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، ....

= سلامة الأسباب، وهي قبل الفعل، والتكليف واقع على المعنى الثاني.[النبراس: ١٨٥] فإن قيل الاستطاعة: في رد هذا الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة إلخ، حاصل هذا السؤال أن يقال: إن تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب والجوارح -ليس بجائز؛ لأن السلامة مباينها، والتفسير بالمباين لا يجوز، فلا يكون الجواب المذكور جوابا؛ لاستلزامه المحال.[رمضان: ٢٠٥] قلنا المراد: يعني أن للمكلف وصفا إضافيا، يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الإضافة ضمنا، وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا، فلا فرق إلا بإجمال والتفصيل، ونظيره التمول وكثرة المال.[الخيالي: ١٠٩]

بالعجز: أي في قولهم: لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز.[النبراس: ١٨٦] فلا نسلم: أي بالمعنى الأول بل يجوز، فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم، وهو تكليف العاجز بهذا المعنى؛ لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل، ومن جملتها قصد الفاعل، ومباشرته بأسباب الفعل والآلة، فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا، ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف، إلا تكليف العاجز بهذا المعنى.[رمضان آفندي: ٢٠٦]

وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. **وقد يجاب** بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، **لا اختلاف** إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر **وضيّع باختياره** صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

ولا يخفى أن في هذا الجواب **تسليماً لكون القدرة** قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون **قبل الإيمان** لا محالة، **فإن أجيب** بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين، لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه، حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك..........

أي عن لزوم التسليم

وقد يجاب: أي عن استدلال المعتزلة، بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز.[رمضان: ٢٠٦]

لا اختلاف: لأنه محل القدرة، وهي آله صالحة للضدين، وكذا القدرة؛ وهذا لأن كل سبب من أسباب الفعل، كالآلات والأدوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين، كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الأبرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية، وتحقيقه: أن الطاعة مع المعصية، إنما تختلفان بالنسبة إلى الأمر والنهي، لا من حيث الذات، فإن السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية، ولا تفاوت في ذات السجدة، ولا يتفاوت القدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا، وإذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا، وهي في ذاتها واحدة؛ لأنها وضع الجبهة على الأرض. [رمضان آفندي: ٢٠٦، ٢٠٧]

وضيّع باختياره: فحاصل الجواب: أن الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الإيمان؛ لأن القدرة التي صرفها إلى الكفر صالحة لأنْ يصرفها إلى الإيمان.[النبراس: ١٨٦] تسليما لكون القدرة: فهذا الجواب وإن كان دافعا لدليل الخصم لكنه تسليم لمدعاه. قبل الإيمان: فوجد الاستطاعة قبل الفعل. فإن أجيب: حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة: أن القدرة المطلقة متقدمة، والمخصوصة بفعل أو ترك مقارنة، فمناط التكليف هي الأولى، فلا يلزم تكليف العاجز، ومراد من قولنا: "الاستطاعة مع الفعل" هي الثانية لا المطلقة، فلا يلزم تسليم كلام الخصم.[النبراس: ١٨٦]

هي القدرة المتعلقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين، **قلنا**: **هذا** مما لا يتصور فيه نزاع أصلاً، **بل هو لغو** من الكلام **فليتأمل**.

[الكلام في التكليف]

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه، سواءً كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين، أو ممكناً كخلق الجسم، **وأما ما يمتنع** بناءً على أن الله تعالى علم خلافه، أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، **ثم عدم التكليف** بما ليس في الوسع،..................

قلنا هذا: أي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون إلا معه، ومن حيث تعلقها بالترك لا تكون إلا معه، مما لا يتصور فيه نزاع من الخصم؛ لأن القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون إلا مقارنة، بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك: المقارن مقارن، وأورد على قوله: "وأما نفس القدرة" أولا بأنه يخالف ما عليه الأشاعرة من أنه لا قدرة قبل الفعل أصلا، وثانيا بأنه ليس في العبد قدرتان، مطلقة ومتعلقة.[النبراس: ١٨٧]

بل هو لغو: وإنما كان لغوا من الكلام؛ لأن قوله: "حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل" لا يكون له معنى؛ لأن المقارن للفعل لا بد وأن يكون متعلقا بالفعل.[رمضان آفندي: ٢٠٧] فليتأمل: وجه التأمل: أن نفس القدرة لا يجوز أن تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند أهل الحق أصلا.[رمضان آفندي: ٢٠٧]

ولا يكلف العبد: تحرير المقام: أن ما لا يطاق على ثلاثة مراتب: ما يمتنع في نفسه، وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة، وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته، والأولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا، والثانية لا يقع اتفاقا، ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة، والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق. فهذا توجيه ما قيل: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب، نظرا إلى إمكانها من العبد في نفسه.[الخيالي: ١١٠، ١١١]

وأما ما يمتنع: كأنه جواب سؤال مقدر، تقريره: أن الله تعالى علم أن الكافر لا يؤمن فيمتنع أن يكون مؤمنا، والحال أن الله تعالى آمر بالإيمان فتكليفه تكليف العاجز.

ثم عدم التكليف: المراد بقوله: "ما ليس في الوسع" المرتبة الوسطى، وإنما النزاع في الجواز، فإن النزاع إنما هو في جوازه؛ إذ التكليف بالمرتبة الأولى لا يجوز اتفاقا، وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا.[عبدالحكيم: ١١١]

متفق عليه بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، **والأمر في قوله تعالى:** ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ (البقرة: ٣١) للتعجيز دون التكليف، **وقوله تعالى حكاية:** ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٦) ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم. وإنما النزاع في الجواز، فمنعتْه المعتزلة **بناءً على القبح** العقلي،...............

والأمر في قوله تعالى: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، تقريره: أن التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع، والوقوع دليل الجواز، وأنه تعالى طلب الإنباء من الملائكة، مع أنهم ليسوا بعالمين، وطلب الإنباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق، الجواب: أن طلب الإنباء مع عدم علمهم، إنما يكون تكليفا لو كان الأمر طلباً لتحقيق المأمور، وليس كذلك بل لإظهار عجزهم، حيث قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: ٣٠)، فيكون إسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام، وخطاب التعجيز جائز، وهو الأمر بإتيان الشيء ولم يكن إتيانه مرادا؛ ليظهر عجز المخاطب وإن كان ذلك محالا، كالأمر بإحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة؛ ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم، ولا ينفعهم الندم.[رمضان آفندي:٢٠٨، ٢٠٩]

وقوله تعالى حكاية: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وتقريره: أن التكليف بما لا يطاق لوكان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فإن تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات، والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق، فدل على أن التكليف ليس بممتنع، والجواب: أن في تفسير الآية وجهين: أحدهما: ما ذكره السائل، وثانيهما: أنهم سألوا الأمان عن العوارض الثقيلة من القحط والمرض وغلبة العدو، ونحن نختار التفسير الثاني، هذا توجيه كلام الشارح، ولكن الحق أن هذا الكلام ليس في محله، فإن الآية مما استدلوا به على الجواز لا على الوقوع، كما يظهر بمراجعة كتب الأصول والتفسير؛ لأن الدعاء يدل على جوازه لا على وقوعه.[رمضان آفندي: ٢٠٩] و[النبراس: ١٨٩]

بناء على القبح: قالوا: تكليف العاجز قبيح في نظر العقل، والله سبحانه منزه عن القبائح، والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه، وقال الأشعرية: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع والمعلوم من بعض عباراتهم أن هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم، فقال: الحسن والقبح لا يطلقان إلا بثلاثة معان: الأول: صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل، وثانيها: موافقة الغرض ومخالفته، كحصول المطلوب ولا حصوله،=

وجوزه الأشعري؛ **لأنه لا يقبح** من الله تعالى شيء. وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) على نفي الجواز، وتقريره: أنه لوكان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم **تحقيقاً لمعنى اللزوم**، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال. وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وإرادته واختياره بعدم وقوعه، **وحلها**: أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً...

= ثالثها: تعلق الثواب والعقاب آجلا. فالأولان قد يدركهما العقل اتفاقا بين الأشعرية والمعتزلة، والثالث هو محل النزاع، كذا في "المواقف" و"التوضيح" وغيرهما، ولكن لا ينافي. واعلم أن الأئمة الماتريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن والقبح، كما في وجوب تصديق النبي ﷺ عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه، فإنه لو توقف على الشرع لزم الدور والتسلسل، وكحرمة الإشراك بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل إلى الله سبحانه على من هو عارف بصفاته وكمالاته، ولذلك ذهبوا إلى أن التكليف بما لا يطاق غير جائز، مستدلين بأنه لا يليق من الحكيم، كما في توضيح الأصول.[النبراس: ١٨٩، ١٩٠]

لأنه لا يقبح: هذا أصل عظيم عند الأشعري، مستدلا بأنه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء، وقال الماتريدية والمعتزلة: لا يجوز أن ينسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه العقل، وهذا الخلاف متفرع على الخلاف في عقلية الحسن وشرعيته، فقال الماتريدية والمعتزلة: صدور القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلا، فيجب تنزيهه، وقال الأشعري: العقل لا يعرف الحسن والقبح، وشنع صدر الشريعة في "التوضيح" على الأشعري في ذلك، فقال: من علم أنه غريق نعمة الله تعالى في كل لحظة، ثم ينسب من الصفات والأفعال إليه ما نعتقد أنه في غاية القبح والشناعة، فلم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم، فقد برهن على سخافة عقله واعوجاجه - عصمنا الله عن الغواية، انتهى ملخصا. وقال الشارح في "التلويح" معترضا على صدر الشريعة: إن هذه العبارة عند الأشعري، كصرير باب أو طنين ذباب.[النبراس: ١٩٠]

تحقيقا لمعنى اللزوم: فإن اللازم لو كان محالا والملزوم ممكنا -لجاز وجود الملزوم بدون اللازم، وهذا ينافي تحقق اللزوم.[النبراس: ١٩٠] وحلها: أي دفع هذه النكتة، والحل في اصطلاح النظار: تعيين موضع الغلط من المغالطة، وزعم بعض المحشين أن الضمير عائد إلى التقرير؛ لأنه مصدر يذكر ويؤنث.[النبراس: ١٩٠]

في نفسه **لا يلزم من فرض** وقوعه محال، **وإنما يجب ذلك** لو لم يعرض له الامتناع بالغير، **وإلا لجاز** أن يكون لزوم المحال، بناء على **الامتناع بالغير**، ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه **ممكن في نفسه**، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، **وهو محال**.

أي لذلك الممكن

أي وقوع عدمه

والحاصل: أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

أي على نفس الممكن

[الكلام في التوليد]

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، **قيد بذلك ليصلح محلاً للخلاف** في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا؟.....

لا يلزم من فرض: لجواز أن يكون ممكنا في نفسه وممتنعا بالغير، ومثلوه بالعقل الأول، فإنه ممكن في نفسه، مع أنه ممتنع بالغير، وهو الواجب تعالى؛ لأن تخلف المعلول عن العلة التامة محال.[النبراس:١٩٠] وإنما يجب ذلك: أي يجب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن. وإلا لجاز: أي وإن عرض له الامتناع بالغير. الامتناع بالغير: لا بناء على امتناعه في نفسه. ممكن في نفسه: لأن العالم ليس واجب الوجود لذاته.

وهو محال: لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دون وقت ترجيحا بلا مرجح، وهو باطل.[النبراس: ١٩٠] وما يوجد من الألم: شروع في بحث التوليد. اعلم أن الأثر المرتب على فعل العبد، كالقتل المرتب على رمي السهم: يسمى مولدا، وإصدار هذا الفعل يسمى توليدا، وهو مخلوق الله سبحانه عندنا، وللعبد عند جمهور المعتزلة.[النبراس: ١٩١]

قيد بذلك: إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لِم قيد بقوله: "عقيب ضرب إنسان" وبقوله: "عقيب كسر إنسان" ولم يقل: وما يوجد من الألم في المضروب والانكسار في الزجاج، فأجاب عنه بقوله: قيد بذلك إلخ.[رمضان آفندي: ٢١٠] ليصلح محلا للخلاف: فإن الألم الغير المرتب على ضرب إنسان، وكذا الانكسار الغير المرتب على كسره، لا صنع للعبد أصلا فيه اتفاقا. (أبو ورد)

وما أشبهه كالموت عقيب القتل، كل ذلك مخلوق الله تعالى، **لما مر** من أن الخالق هو الله تعالى وحده، **وأن كل الممكنات** مستندة إليه بلا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا **بعض الأفعال** إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل أخر، فهو بطريق المباشرة، وإلا فبطريق التوليد. ومعناه: أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، **كحركة اليد** توجب حركة المفتاح، فالألم يتولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل بخلق الله تعالى.

أي اثر فعل الله تعالى

لا صنع للعبد في تخليقه، والأولى أن لا يقيد بالتخليق؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا، أما التخليق فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب **فلاستحالة** اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة، ....

لا تخليقاً ولا اكتسابا — إذ لا خالق إلا الله سبحانه

لما مر: أي مر في بحث خلق الأفعال من قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧).[النبراس: ١٩١] وإن كل الممكنات: وهذا مذهب الأشاعرة، فالإحراق ليس فعل النار، ولا فعل الله سبحانه بواسطة، بل هو فعله تعالى بلا واسطة، ولكن جرت عادته بإحداثه عند مماسة النار. ودليلهم المشهور عليه: أن المصحح لكون الشيء مقدورا لله سبحانه هو إمكانه، ومصحح كونه تعالى موجدا هو قدرته، فنسبة جميع الممكنات إلى القادر سبحانه على السواء، فتخصيص بعضها بالصدور عنه بواسطة، وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح، ومن أصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(الأنعام: ١٠٢)؛ إذ المتبادر من الخلق هو الإيجاد بلا واسطة، وصرف النص عن الظاهر لا يجوز بلا ضرورة.[النبراس: ١٩١]

بعض الأفعال: كالأفعال الاختيارية المتولدة دون الاضطرارية. كحركة اليد: فالأولى بالمباشرة، والثانية بالتوليد.[النبراس: ١٩١] لا صنع للعبد في تخليقه: أي المولد، والأولى أن لا يقيد بالتخليق، بل يقال: لا صنع للعبد فيه، حتى يكون المعنى: أن العبد ليس خالقا ولا كاسبا، كما هو مذهب الأشاعرة، أما التقييد بالتخليق فيوهم أن الأشاعرة إنما ينكرون كونه مخلوقا للعبد، لا كونه مكسوبا، وهذا خلاف الحق.[النبراس: ١٩٢]

فلاستحالة: مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة إلى المتولدات فينا، كحالنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا، فلا اكتساب في جميع المتولدات.[الخيالي: ١١٢]

ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية. والمقتول ميت بأجله، أي الوقت المقدر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة، **من أن الله تعالى** قد قطع عليه الأجل. **لنا: أن الله تعالى** قد حكم بآجال العباد، على ما علم **من غير تردد،** وبأنه ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً **وَلا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٤)، **واحتجت المعتزلة** بالأحاديث الواردة ....

ولهذا لا يتمكن: أورد على قول: "ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها" أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب - ممتنع، وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب، كما أن صرف القدرة والإرادة إلى فعل المباشرة يوجبه، ويفوت التمكن من تركه، ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول أنه لو لم تتعلق الإرادة به قبل الحصول لم يحصل، وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك؛ لأنه يتحقق بعد تحقق السبب، مع إرادة عدم تحققه.[عصام: ٢١١]

بأجله: الأجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه، واختلف في أنه لو لم يقتل لعاش أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، وذهب جمهور المعتزلة إلى أنه لو لم يقتل لعاش، وإلا فلا يؤخذ قاتله، أجيب بأن الأخذ لكسبه المنهي عنه، وذهب أبو الهذيل منهم إلى أنه لو لم يقتل لمات، مستدلا بأنه لو لم يمت كان القاتل قاطعا لأجل قدرة الله سبحانه، فيلزم غلبة العبد، أجيب بأن عدم القتل إنما يتصور إذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله، فلا محال.[النبراس: ١٩٢، عصام: ٢١١]

من أن الله تعالى: هكذا وجد عبارته في النسخ الواصلة إلينا، والصواب: أن القاتل قد يقطع عليه الأجل، كما وقع في "شرح المقاصد"؛ لأن الموت عندهم فعل القاتل بطريق التوليد، لا صنع الله تعالى، فهو الذي قطع عليه الأجل، أي لم يترك ليستوفيه كله، كما يقال: قطع فلان علينا الطريق.(أبو ورد)

لنا أن الله تعالى: أما إثبات الحكم؛ فللنصوص القاطعة بأن الكائنات مقدرة، وأما نفي التردد؛ فلأنه علامة الجهل.[النبراس: ١٩٣] من غير تردد: أي من غير التقييد بعدم القتل ونحوه، كذا في بعض الحواشي.

ولا يستقدمون: فإن قلت: لا يتصور الاستقدام عند مجيئه، فلا فائدة في نفيه؟ قلت: قوله تعالى: "لا يستقدمون" عطف على الجملة الشرطية، فلا يتقيد بالشرط.[الخيالي: ١١٣] واحتجت المعتزلة: أي بعضهم، وأما أبو الحسين وأتباعه فقالوا: المسألة بديهية.

في أن بعض الطاعات **يزيد في العمر**، وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه، والجواب عن الأول: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها، **ويكون عمره** سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة، بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها **لما كانت تلك الزيادة. وعن الثاني**: أن وجود العقاب والضمان على القاتل **تعبدي**؛ لارتكابه المنهي، ....

أي الأحاديث

يزيد في العمر: فلو كان الأجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى، وعن ثوبان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر". رواه الترمذي وابن حبان والحاكم في صحيحيهما. والبر: الإحسان إلى الوالدين، وعن أنس ﷺ قال: قال رسول ﷺ: "من أحب أن يبسط في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه"، (رواه البخاري). والنسأ التأخير، والأثر الأجل.[النبراس: ١٩٣]

ويكون عمره: أورد عليه: أن هذا اعتراف بأجلين مقدرين كمذهب المعتزلة؟ أجيب بأنه ليس المعنى أن عمره أربعين سنة على تقدير، وسبعين على تقدير، بل المعنى: أنه قدر سبعين بلا تردد، مع العلم بأنه استحق ما فوق الأربعين منها بسبب الطاعة.[النبراس: ١٩٣]

لما كانت تلك الزيادة: فتسميتها بالزيادة مجاز، وأجيب بوجهين آخرين: أحدهما: أنها أخبار آحاد لا تعارض القطعيات، ثانيهما: أن زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة. اعلم أن تغير القضاء من مزال الأقدام، والحق الذي دلت عليه الأدلة القطعية من العقلية والسمعية - هو أن تقدير كل شيء قد سبق من غير أن يقع فيه تبدل قط، وإلا لزم الجهل، واعترض عليه بالظواهر، والجواب المجمل عنها: أن ما خالف الدليل العقلي القاطع فهو مردود أو مؤول، والجواب المفصل: فنقول: أحدها حديث زيادة العمر بالطاعة، وأن الدعاء يرد القضاء، وأجيب بما ذكره الشارح، وملخصه: أن السبب أيضا مقدر كالمسبب بلا تردد وشك، أما الزيادة والرد فمجاز عن السببية. وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة ﷺ، حين سئل أن الأدوية والرقى هل ترد قدر الله تعالى؟ فقال: "هي من قدر الله".[النبراس: ١٩٣، ١٩٤]

وعن الثاني: أي الجواب عن ذم القاتل وعذابه. تعبدي: التعبد هو إطاعة العبد أمر السيد.

وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسباً وإن **لم يكن خلقاً**.

والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى، لا صنع للعبد فيه تخليقاً ولا اكتساباً. ومبنى هذا على أن الموت **وجودي بدليل قوله تعالى**: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (الملك: ٢)، **والأكثرون على أنه** عدمي، ومعنى خلق الموت قدره. جواب عن الآية

والأجل واحد لا كما زعم الكعبي أحد المعتزلة أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي **هو الموت**..........................

لم يكن خلقا: فيجوز المؤاخذة به، كما يؤاخذ بسائر الذنوب المكسوبة.[النبراس: ١٩٥] والموت قائم: اعلم أن ههنا اختلافا آخر بين الأشاعرة والمعتزلة، وهو أن الأشاعرة يقولون: إن موت المقتول مخلوق الله سبحانه، والمعتزلة يقولون: إنه مخلوق العبد؛ لأنه متولد من فعله، فرد عليهم بقوله: والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى.[النبراس: ١٩٥] وجودي: فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد؛ لأن المتضادين هما أمران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، كالسواد والبياض، ولما كان الموت والحياة أمرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد.[رمضان آفندي: ٢١٤]

بدليل قوله تعالى: وتوجيه الاستدلال بهذه الآية: أن الموت كان متعلق الخلق، وهو لا يتعلق إلا بالأمر الوجودي الموجود في الخارج، فيكون الموت أمرا موجودا في الخارج.[رمضان آفندي: ٢١٤] والأكثرون على أنه: وهو مختار الأشاعرة المتأخرين، كالقاضي البيضاوي وصاحب "المواقف" والشارح، فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل العدم والملكة، فهو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، وقال بعضهم: زوال الحياة عن الحي، ورجحه الشارح والسيد السند، وعندي: أن الأول أحسن؛ لأن النطفة على الثاني لا تكون حية، وفي القرآن: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨)، نعم! المطابق للعرف العام هو الثاني، وقال شرذمة: عدم الحياة، فيشتمل الجمادات، ويكون التقابل تقابل الإيجاب والسلب.[النبراس: ١٩٥]

والأجل واحد: أي الوقت الذي قدره الله لموت العبد واحد، وهذا باتفاق الأشاعرة وجمهور المعتزلة، إلا أنا لا نجوز الموت إلا فيه، وهم يجوزون وقوع الموت قبله، كما في المقتول.[النبراس: ١٩٥] هو الموت: والمقتول عنده ليس بميت، زعما منه أن الموت من فعل الله تعالى، والقتل فعل العبد.[النبراس: ١٩٥]

ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان **أجلاً طبيعياً**، وهو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته **الغريزيتين**، وأجلاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض.
أي قاطعة للحياة

والحرام رزق؛ لأن الرزق اسم **لما يسوقه الله تعالى** إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً، **وقد يكون حراما**. وهذا أولى **من تفسيره** بما يتغذى به الحيوان؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، **مع أنه معتبر** في مفهوم الرزق.
أي هذا التعريف — مأكولا أو مشروبا — أي إضافة الرزق — أي الإضافة

أجلا طبيعيا: وهو في الإنسان مائة وعشرون سنة، وسمي به؛ لأنه مقتضي الطبيعة الإنسانية.[النبراس: ١٩٥]
الغريزيتين: أي المخلوقتين من أصل الفطرة. لما يسوقه الله تعالى: أي يرسله ويبلغه إلى الحيوان فيأكله ويشربه، وإنما سكت عنه؛ لظهوره بالمقايسة؛ أو لأن الأكل قد يطلق بحيث يشتمله، وهذا التعريف مأخوذ من "المواقف"، وأورد عليه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)؛ إذ المأكول يستحيل أن ينفق، ويجاب بأن المنفق يسمى رزقا مجازا.[النبراس: ١٩٦] وقد يكون حراما: قيل: لم يذكر المكروه؛ لأنه في حكم الحرام، قلت: لا حاجة؛ لأنه ليس بصدد الحصر.[النبراس: ١٩٦] من تفسيره: أي الرزق، وعدل عن لفظ التعريف؛ لأنه أنسب بالتعريفات اللفظية؛ ولأنه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات.[النبراس: ١٩٦]
مع أنه معتبر: وذلك لأن سبب النزاع في المسألة هو أن الله سبحانه أضاف الرزق إلى نفسه، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ (الذاريات: ٥٨)، فزعم المعتزلة أن الحرام لو كان رزقا لكان مما ساقه الله إلى العبد، واللازم باطل؛ لأنه يلزم نسبة سوق الحرام إلى الله سبحانه، وهو قبيح؛ ولأنه يلزم أن يكون آكل الحرام معذورا، قلنا: لا يقبح منه شيء، والآكل يؤخذ بالكسب، فظهر أنه لو لم ينسب الرزق إلى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين؛ لأن الحرام مما يتغذى به، فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة أيضا، وإنما اكتفى بالأولوية؛ لأن الإضافة معلومة من الخارج، فلا ضرورة في إدخالها التعريف. واعلم أن للأشاعرة في تفسير الرزق أقوالا، والذي ذكره الشارح هو الملائم لكلام المصنف رحمه الله فيما بعد، فأحدها: أنه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي أو غيره، قال السيد السند: هو مذهب الأشاعرة، وقال الآمدي: هو المعتمد خلافا لمن خصه بالتغذي، وأورد عليه أولا، بأنه يلزم أن يكون العارية رزقا، وثانيا: أن يجوز أن يأكل شخص رزق غيره؛ لجواز أن ينتفع أحدهما باللبن تطولا، والآخر شربا، وأجيب بالتزامه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، لكن لا يلائم قول المصنف: "ولا يأكل إنسان رزق غيره"، الثاني: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فهو مختار الشارح في "التهذيب"، وهو كالأول =

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ **لأنهم فسروه تارة بمملوك** يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، **وذلك لا يكون** إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول: **أن لا يكون** ما تأكله الدواب رزقاً، **وعلى الوجهين**: أن من أكل الحرام طول عمره **لم يرزقه الله تعالى** أصلاً. ومبنى **هذا الاختلاف** على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، **وأنه لا رازق إلا الله** وحده، ....

= وأفضل منه؛ لاشتماله على الإضافة، الثالث: أنه شيء خصه الله تعالى بالحيوان، ومكّنه من الانتفاع به، وهو مختار البيضاوي، وهو أعم من الأول؛ لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل، ويرد عليه: أن مأكول الدواب رزق ولا تخصيص.[النبراس: ١٩٦، ١٩٧] لأنهم فسروه تارة بمملوك: أي المجعول ملكا، والجاعل هو الله تعالى، فالتفسير مشتمل على الإضافة. يأكله المالك: أورد عليه أولا: المغصوب والمسروق إذا أكلهما من يملك شيئا آخر، ودفعه ظاهر، بأن المراد مالك المأكول، وثانيا: خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما، وكذا خمر الكافر وخنزيره عند من يجعلهم مخاطبا بالفروع، وأجيب: بوجوه: أحدها: أن المراد بالمملوك المجعول ملكا بالإذن الشرعي، ثانيها: أن المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا، ثالثها: أن المراد هو الملك من حيث الأكل، والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الأكل.[النبراس: ١٩٧]

وذلك لا يكون: إن قلت: يخرج مال المحجور، قلت: هو ممنوع من إضاعته، لا من الانتفاع به، وتصرفه فيه ليس انتفاعا بل إضاعة، إن قلت: يدخل المباحات كحطب الصحراء، مع أنها لا تسمى رزقا، وأجيب بتخصيص الانتفاع بالأكل، ويرد عليه سمك البحر.[النبراس: ١٩٧] أن لا يكون إلخ: لأنه لا ملك لها، مع أن كون الدواب غير مرزوقين باطل لغة وعرفا وشرعا؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦).[النبراس: ١٩٧]

وعلى الوجهين: أي التفسير الأول والثاني للمعتزلة.[رمضان آفندي: ٢١٥]لم يرزقه الله تعالى: واللازم باطل لوجهين: أحدهما: إجماع السلف قبل ظهور المعتزلة، وهذا الوجه في "المواقف" وشرحه، ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾؛ لأن وقوع النكرة بعد النفي مع من الاستغراقية - يفيد عموم الحكم لكل دابة، وهذا الوجه في "شرح المقاصد".[النبراس: ١٩٧] هذا الاختلاف: أي أن الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة. وأنه لا رازق إلا الله: قيل: من عطف اللازم على الملزوم، وعندي: أنه عطف تفسيري؛ لأنه شائع مشهور بخلاف الأول.[النبراس: ١٩٨]

وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون **مستنداً إلى الله** تعالى لا يكون قبيحاً، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب، **والجواب: أن ذلك** لسوء مباشرة أسبابه باختياره.

وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً؛ **لحصول التغذي** بهما جميعاً، ولا يتصور أي لا يمكن أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه؛ لأن ما قدره الله تعالى غذاء شخص - **يجب أن يأكله** ويمتنع أن يأكل غيره. **وأما بمعنى الملك** فلا يمتنع.

وما يكون مستندا إلى الله: أي وعلى أن ما يكون مستندا إلى الله تعالى لا يكون قبيحا. مستندا إلى الله: فلا يلزم كون الحرام رزقا حينئذ؛ لأنه لا يكون رزقا مضافا إلى الله تعالى، فإنه يكون قبيحا. ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب: والحال أن من أكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب، فعلم أن الحرام لا يكون رزقا، ولا يكون مستندا إلى الله تعالى.[رمضان آفندي: ٢١٥]

والجواب أن ذلك: حاصله: أن الذم والعقاب على الحرام إنما هو لأن العبد كسبه بالأسباب الممنوعة، فهو من هذه الحيثية قبيح وإن ساقه الله تعالى. وبالجملة: السوق حسن والمسوق قبيح، لما تقرر من أن إرادة الله تعالى كفر الكافر حسنة، والمراد قبيح، ومن الأدلة الواضحة على أن الحرام رزق - حديث صفوان بن أمية، قال: كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال: يا رسول الله! إن الله كتب عليّ الشقوة، فلا أراني أرزق إلا من دفي، فاذنْ لي في الغناء من غير فاحشة، فقال ﷺ: "لا آذن لك ولا كرامة، كذبت لقد رزقك الله طيبا، فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله"، رواه ابن ماجه.[النبراس: ١٩٨] لحصول التغذي: تعليل لكون الحرام رزقا.

يجب أن يأكله: وإلا لزم الجهل والعجز تعالى عن ذلك.[النبراس: ١٩٨] وأما بمعنى الملك: أي إذا فسّر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة، فلا يمتنع أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه، والحق عندي: أن الرزق مستعمل بكل من تفسيري الأشاعرة والمعتزلة.[النبراس: ١٩٨]

[الكلام في الهداية والإضلال]

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء، بمعنى خلق الضلالة والاهتداء؛ **لأنه** (أي عند الأشاعرة) **الخالق** وحده. وفي التقييد بالمشيئة (تقييد الإضلال والهداية) إشارة إلى أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق؛ (كما زعمت المعتزلة) لأنه عام في حق الكل. ولا الإضلال عبارة عن **وجدان العبد** ضالاً، أو تسميته (من الضالين والمهتدين) ضالاً؛ **إذ لا معنى لتعليق ذلك** بمشيئته تعالى. **نعم!** قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازا بطريق التسبيب، كما يسند إلى القرآن،.........

والله تعالى: اعلم أن الله تعالى وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ (الرعد: ٢٧)، واختلف في تفسيرهما، فقال الأشاعرة: الهداية خلق الطاعة في العبد، والإضلال خلق المعصية فيه، بناء على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى، وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاعة ينافي استحقاق الثواب، وخلق المعصية ينافي استحقاق العقاب، وأيضا هو قبيح، وفسروا الهداية ببيان طريق الصواب، والإضلال بوجدانه العبد ضالا، إلى غير ذلك من التأويلات الباردة.[النبراس: ١٩٩]

لأنه الخالق: فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، طاعة أو معصية.[النبراس: ١٩٩] وجدان العبد: المصدر مضاف إلى المفعول، أي وجدان الله العبد ضالا، كما ذهب إليه المعتزلة. إذ لا معنى لتعليق ذلك: أي الوجدان. والتسمية بمشيئة الله تعالى: أما الوجدان فهو العلم، والحق سبحانه عالم بكل شيء، شاء ذلك أو لم يشأ، وأما التسمية ففيها نظر؛ لأنها مما يصح تعليقه بالمشيئة، ويمكن الجواب بأن قولك: يسمى الله من يشاء بالضلال يفيد أن التسمية موكولة إلى محض مشيئته، من غير نظر إلى وصف المسمى، فيجوز أن يسمى العبد الصالح ضالا، وذلك باطل، وقد يوجه بأن التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال، فهي مقيدة بمشيئة العبد، لا بمشيئة الحق سبحانه.[النبراس: ١٩٩]

نعم!: كأنه إشارة إلى جواب سائل، وهو أن يقال: لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء، وأن الإضلال عبارة عن خلق الضلالة، وإلا لما جاز إضافة الهداية إلى النبي ﷺ بأن يقال: إن النبي ﷺ هاد، ولا إضافة الإضلال إلى الشيطان بأن يقال: إنه مضل، أما الملازمة؛ فلأن غير الله تعالى ليس بخالق، وأما بطلان التالي؛ لأنه جاز الإضافة إليهما، فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق، والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا، فأجاب عنه بقوله: "نعم! قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازا".[رمضان آفندي: ٢١٧]

وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا، **كما يسند إلى الأصنام**. ثم المذكور في كلام المشايخ: أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، **ومثل: هداه الله** فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، **وهو باطل؛ لقوله تعالى:** ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (القصص: ٥٦)؛ ولقوله عليه السلام: "اللهم اهد قومي"* **مع أنه بيّن الطريق** ودعاهم إلى الاهتداء. **والمشهور** أن **الهداية عند المعتزلة** الدلالة الموصلة...........

كما يسند إلى الأصنام: مجازا، كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ﴾ (إبراهيم: ٣٦،٣٥). [رمضان آفندي: ٢١٧] **ومثل هداه الله:** هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: أنه إذا كان الإضلال والاهتداء بخلق الله تعالى - فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى؛ لأنه كان معناه حينئذ خلق فلم يخلق، فلا يكون له إذاً معنى، فأجاب بقوله: مجاز أي مجاز مرسل، من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم؛ لأن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء يلازم خلق الاهتداء. [رمضان آفندي: ٢١٧]

وهو باطل؛ لقوله تعالى: وجه البطلان: أنه لا معنى في أن يقال: إنك لا تقدر على بيان طريق الصواب لمن أحببت، مع أنه عليه السلام يبين للناس ما نزل عليه؛ ولقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي﴾ (القصص: ٥٦) ﴿إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المؤمنون:٧٣) وأيضا إن الناس مختلف في الهداية، فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك، وبيان طريق الثواب يعم الكل، فلا يصح تفسيرها بها، وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة، فإن اهتدى مطاوع هدى، مع أن الاهتداء غير لازم للبيان، وأيضا يقال في مقام المدح: فلان مهدي، فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه: فلان مبين له طريق الحق، ولا مدح فيه؛ إذ لا مدح إلا بحصول الهداية، والبيان لا يستلزمه. [عبد الحكيم وخيالي: ١١٤، ١١٥]

مع أنه بين الطريق: يعني أن الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه السلام: "اللهم اهد قومي" معنى؛ لأنه عليه السلام بيّن طريق الصواب لقومه، فيكون طلب الهداية طلب الحاصل، وهو محال منه عليه السلام؛ لأنه عبث، فتعين أن الهداية خلق الاهتداء. [رمضان: ٢١٨] **والمشهور:** مقصود الشارح هو إيراد روايتين متخالفين في شأن الهداية. (قرة كمال) **الهداية عند المعتزلة:** يمكن أن يقال: إن مراد المشايخ بيان حقيقته الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي، فلا منافاة. [الخيالي: ١١٥]

* أخرجه البخاري في صحيحه بغير هذا اللفظ، ولفظه: "رب اغفر" بدل "اللهم اغفر" لكن بهذا اللفظ ذكره ابن حجر في فتح الباري عن نوح عليه السلام، لا عن نبينا ﷺ. [فتح الباري ١٢/٣٥٣]

إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواءً حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

[هل الأصلح للعبد واجب على الله؟]

وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى، **وإلا لَما خلق** الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولَما كان له امتنان على العباد، واستحقاق شكر في الهداية، وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أداء للواجب، **ولَما كان امتنانه** على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل -لعنه الله تعالى-؛ إذ فعل بكل منهما غاية مقدورة من الأصلح له،.......................................

بالفقر بالخلود في نار الجحيم

وما هو الأصلح: خلافا للمعتزلة، ولهم فيه مذاهب: أحدها للجبائي، قال: يجب أن يعطى الله العبد ما علم أنه أنفع له في دينه، ويلزم ترك الواجب في من مات كافرا، ثانيها لبعض معتزلة بصرة، قالوا: يجب على الله تعالى أن يعرض العبد على الثواب وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفا، ويلزمهم ترك الواجب في من مات صغيرا، ثالثها لمعتزلة بغداد، قالوا: يجب الأصلح في الدين والدنيا معا، بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة، وتدبير نظام العالم، فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين؛ لكونه مشتملا على حكم عظيمة، وإن لم يكن أصلح في حق هذا الكافر، وهذا المذهب لا يرد عليه شيء من المفاسد التي ذكر الشارح، ويوافقه كثير من كلمات أهل السنة من الماتريدية، كما يذكره الشارح في بحث إرسال الرسل، لكن الماتريدية يفرقون في اللفظ، فيقولون: بعث النبي ﷺ واجب من الله لا عليه.[النبراس: ٢٠٢، ٢٠٣] وإلا لَما خلق: إذ الأصلح له عدم خلقه، ثم إماتته أو سلب عقله قبل التكليف.[الخيالي: ١١٥]

ولَما كان امتنانه: لأن المنة إنما يكون في الأفعال الاختيارية، وإذا كان الأصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى؛ لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا، يكون لازما لذاته تعالى، ولا يكون له تعالى اختيار فيه، فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل، ولا معنى لطلبه؛ إذ لا يمكن له تركه.[عبدالحكيم: ١١٦]

ولَما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
عن الذنوب على الطاعات أي الشدة أي سؤال الكثرة في الخصب
-معنى؛ لأن ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له، **يجب على الله تعالى تركها، ولَما بقي** في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب. ولعمري أن **مفاسد هذا الأصل** أعني وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة - **أظهر من أن يخفى**، وأكثر من أن يحصى؛ وذلك **لقصور نظرهم** في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم.

وغاية تشبثهم في ذلك: أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً، **وجوابه:** أن منع ما
أي أقوى دليلهم أي في وجوب الأصلح أي جهلا
يكون حق المانع، وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون
الواو حالية

ولَما كان لسؤال: مع أنه قد ثبت سؤال هذه الأمور عن الله سبحانه في الأحاديث الصحيحة وإجماع الأمة، بل جاء تعليم السؤال ببعضها في القرآن.[النبراس: ٢٠٣] يجب على الله تعالى تركها: إذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى. ولَما بقي: أي لا يقدر الحق سبحانه أن يفعل بأحد منهم خيرا؛ إذ قد أتى بالواجب، أي بجميع ما يجب عليه من مصالحهم؛ إذ لو كان شيء منها باقيا في قدرته ولم يفعله -كان تركا للواجب، فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية، وهو محال.[النبراس: ٢٠٣]

مفاسد هذا الأصل: وقد ذكر في "شرح المقاصد" مفاسد كثيرة لهذا الأصل، ومنها: أنه يلزم أن لا يخلد الكافر في النار؛ لأن الأصلح الخروج لا الخلود، بل عدم الدخول، ومنها: أنه يلزم أن لا يموت المحسن إلا بعد آلاف سنة، ليزيد أعمال خيره، ومنها: أنه يلزم أن لا يعيش العاصي زمانا كثيرا؛ لأن طول عمره زيادة في المعاصي، ومنها: أن لا يخلق الخير إبليس؛ لأنه مبدأ الشرور والقبائح في العباد.[النبراس: ٢٠٣] أظهر من أن يخفى: أي أظهر بعيدا من الخفاء وأكثر بعيداً من الإحصاء.

لقصور نظرهم: أي لا يعرفون جلال الحق سبحانه، ولا كمال صفاته. ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبائعهم: كقولهم: يجب على السيد أن يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره.[النبراس: ٢٠٣] وجوابه: حاصله: أنا لا نسلم أن ترك الأصلح يكون بخلا أو سفها؛ لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور -لا يكون خاليا عن المصلحة، وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلا وسفها، بل له غاية لمصلحتهم. وأما الأصلح إلى العبد فغير واجب عليه؛ لأنه محض حق الله تعالى، فيجوز أن يفعله وأن لا يفعله، رعاية لمصلحة الآخر.[عبدالحكيم: ١١٦]

محض عدل وحكمة. **ثم ليت شَعري!** ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ
كلمة ما استفهامية
ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، **وهو ظاهر**، ولا لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من الترك، بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو
لا يقدر سبحانه علة لعدم التمكن أي الترك من بيان محالا
نحو ذلك؛ **لأنه رفض** لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة **الظاهرة العوار**.

ثم ليت شَعري: الشعر بالفتح العلم، وخبر ليت علمي حاصل. وهو ظاهر: لأنه تعالى منزه عن أن يذم أو أن يعاقب، أما العقاب؛ فلأنه غير متصور، وهذا باتفاق الطرفين، وأما الذم؛ فلأنه المالك، فله التصرف في ملكه كما شاء، وهذا مبني على أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، ويورد بأن السيد لا يملك قتل عبده، والجواب: أن هذا للقبح الشرعي، وأيضا ليس مالكيته كمالكية الحق سبحانه.[النبراس: ٢٠٤]

لأنه رفض: [أي حمل الوجوب على هذا المعنى]وملخصه: أن للوجوب معنيين: شرعي وعقلي، الأول غير متصور في الله سبحانه، والثاني مذهب فلسفي فاسد، فلا معنى للوجوب على الله تعالى، وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه: أحدها: أن معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك، فهذا معنى ثالث، قلت: وهذا الوجوب مما يقول به الماتريدية، ودفع بأن هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة؛ لأنهم جعلوا الإخلال لما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى، فبسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا، وإن صح ذلك الترك بالنظر إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة، وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا: يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى، لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى؛ لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة.

وأما نحن -معاشر أهل السنة- فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا؛ لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها، وإن كان يجب عليه رعاية لمطلق الحكمة. وهذا كله بناء على قوله: بالحسن والقبح العقليين؛ فإنهم لما قالوا: إن ترك الأصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى، حكموا لوجوب تلك الخصوصيات، وقالوا: إن الاختلال به نقص مستحيل على الله تعالى، فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار، ثانيها: أن المعنى أنه يفعله ألبتة ولا يتركه، وإن جاز الترك كما في العاديات، فإنا نقطع بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا في هذا الآن، مع أنه جائز، وهذا تأويل متأخري المعتزلة، فعلى هذا ليس شيء من الفعل أو الترك واجبا، حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله الفلاسفة، وبأنه لم يبق من الوجوب إلا الاسم، قلت: لكن العادي أقرب الممكنات إلى الوجوب؛ لاشتراكهما في جزم العقل بوقوعهما، ثالثها: ما نقل عن بعض المعتزلة، وهو أن معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل.[النبراس: ٢٠٤، عبدالحكيم: ١١٧]

الظاهرة العوار: أي الفساد والعيب والنقصان.

[عذاب القبر والثواب فيه]

وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين، خص البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب.

وتنعيم أهل الطاعة في القبر، بما يعلمه الله تعالى ويريده، **وهذا أولى مما وقع في عامة** الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر.

وعذاب القبر: مبتدأ، والخبر ثابت، والإضافة بمعنى "في"، وقيل: عذاب أهل القبر، على حذف المضاف، والمراد به عذاب يكون بعد الموت، قبل البعث، سواء كان الميت مقبورا أم لا، وإنما أضيف إلى القبر نظرا على الغالب.[النبراس: ٢٠٥] للكافرين: الصحيح: أن عذابهم غير منقطع إلى يوم القيامة، كما نطق بالأحاديث، وذكر النسفي في "بحر الكلام": إن الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها، وجميع شهر رمضان. ولبعض العصاة المؤمنين: قال النسفي في "بحرالكلام": المؤمن العاصي يعذب في قبره، لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلها، ثم لا يعود إليه إلى يوم القيامة، انتهى. وقال السيوطي: هذا يحتاج إلى دليل، قلت: السيوطي أعرف من النسفي بالأحاديث والآثار، وفي الحديث: أن النبي ﷺ سأل جبرئيل وميكائيل في الرؤيا عن رجل يدق رأسه بحجر؟ فقالا: إنه الرجل يأخذ القرآن فيرفضه، وينام عن الصلاة المكتوبة، يفعل به هذا إلى يوم القيامة، رواه البخاري.[النبراس: ٢٠٥]

وتنعيم أهل الطاعة: الجار متعلق بالعذاب، والتنعيم إشارة إلى أن هذا الاعتقاد المجمل كاف. وأما البحث عن كيفيتهما فغير لازم لغموضه ودقته، ويحتمل أن يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد، فإن الوهم قد يستبعد من تنعيم أجزاء الميت، ما لا يستبعد من تألمها، كأنه يحصر التنعيم في الأكل والشرب ونحوهما.[النبراس: ٢٠٥]

وهذا أولى: أي ذكر العذاب والتنعيم معا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء (علة للاقتصار) على أن النصوص الواردة فيه أكثر؛ وذلك لأن الوعيد أبلغ في الدعوة والزجر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر (أي أليق) هذا دليل المقتصرين، وإنما كان ما فعله المصنف أولى؛ لأن الاقتصار على أحد القسمين في مواقع البيان - قد يوهم نفي القسم الآخر؛ ولأن المشروع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معا؛ ولأن عرف الشرع غالبا جمع البشارة والإنذار؛ ولأن التنعيم حال الأنبياء والصالحين، فلا ينبغي ترك ذكره.[النبراس: ٢٠٥، ٢٠٦]

وسؤال منكر ونكير، وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد **أبو الشجاع: إن للصبيان سؤالا، وكذا للأنبياء** عليهم السلام عند البعض، ثابت كل من هذه الأمور، بالدلائل السمعية؛ **لأنها أمور ممكنة،** أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، ....

وسؤال منكر ونكير: والسؤال لا يختص بهذه الأمة، بل لها ولسائر الأمم الماضية، وهذا قول علماء المتقدمين، وقال الشيخ الإمام محمد بن على الترمذي: إن السؤال في القبر بهذه الأمة خاصة.(قاضي خان)
وسؤال منكر ونكير: في الروضة في أبواب السادس والأربعين: فإن قيل: ما تقول إذا مات رجل و لم يدفن أياما، ثم يدفن، هل يسأل في البيت؟ فنقول: اختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: لا يسأل ما لم يدفن في القبر، وبذلك نأخذ، وقال بعضهم: يسأل في البيت في ليلة يصعد الأرض حوله، فيصير كالقبر ويسأل؛ ولأنه روي في الأخبار: أنه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل، وهو القول الأول، ولو مات رجل في القرية فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلد آخر، متى يسأل في القبر أم في التابوت؟ قال الفقيه أبو جعفر البلخي: يسأل في التابوت؛ لأنه كالقبر، وقال أبو بكر الأعمش: لا يسأل ما لم يدفن؛ لأن الآثار وردت في سؤال المنكر والنكير في القبر.(كنز العباد)
أبو شجاع: هو أحد أعاظم علماء الحنفية. إن للصبيان سؤالا: قال القرطبي: يكمل لهم العقل، ويلهمون الجواب، وقال الضحاك بن مزاحم: يسألون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام، واستدل هؤلاء بأن النبي ﷺ صلى على صبي، وقال: "اللهم قه العذاب"، وأنكره قوم؛ لأن الصبي غير مكلف، وفسروا الحديث بوحشة القبر، قال السيوطي: هو الصحيح والصواب، وبه أفتى شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، وقال النسفي في "بحر الكلام": أطفال المؤمنين ليس عليهم عذاب القبر، ولا سؤال منكر ونكير.[النبراس: ٢٠٦]
ثابت: خبر لقوله وعذاب القبر للكافرين. وكذا للأنبياء: والصحيح خلافه؛ لأنه قد صح أنه لا سؤال لبعض صلحاء الأمة، فالنبي أولى، فعن أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "من رابط في سبيل الله آمنه الله فتنة القبر" (رواه الطبراني)، وعن أبي عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: "ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله من فتنة القبر" (رواه الترمذي)، وقال بعضهم: لا يسأل النبي عليه السلام عن ربه ودينه، بل عن حال أمّته، وهذا غير بعيد؛ لأنه ليس فتنة.[النبراس: ٢٠٦]
لأنها: هذا دليل عقلي، تقريره: لأنها أمور ممكنة في نفسها، وكل ما هو ممكن فهو ثابت وواقع، فيكون تلك الأشياء واقعة، ويجوز أن يكون توطئة للدلائل النقلية الدالة على ثبوتها، أي: وإذا كانت تلك الأشياء أمورا ممكنة في نفسها -وجب أن يحمل الآيات على معانيها الظاهرة، بخلاف مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح:١٠)،=

قال الله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ** عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ **أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ (غافر: ٤٦)، وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا **فَأُدْخِلُوا نَاراً**﴾ (نوح: ٢٥). قال النبي عليه السلام: "استنزهوا (أي تطهروا) عن البول **فإن عامة عذاب القبر منه**" وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ (إبراهيم: ٢٧)، نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: (بدل من عذاب القبر) من ربك، وما دينك، ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبي محمد صلى الله عليه وسلم، وقال عليه السلام: "إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، **يقال لأحدهما المنكر** وللآخر النكير"،* إلى آخر الحديث، وقال عليه السلام: "القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران (بالكسر جمع نار)".**

= فإن ذلك ممتنع، فلا بد أن يحمل على معانيها الغير الظاهرة.(رومي) **أمور ممكنة:** إنما صرح به؛ لأن من شروط الأدلة السمعية إمكان المدلول؛ إذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تأويل الدليل؛ لأن العقل أصل النقل، كما بين في موضعه.(ملا محمد) **النار:** ومعلوم: أن عرضهم على النار تعذيب لهم، من قولهم: عرضتهم على السيف، أي قتلتهم به.(أبو ورد)

يعرضون: أي قبل يوم القيامة، وذلك في القبر؛ وذلك لأن حرف العطف يدل على المغايرة.(شرح المقاصد)

أشد العذاب: أي عذاب جهنم، فإنه أشد مما كانوا فيه.(بيضاوي) **فادخلوا نارا:** والاستدلال بها من وجهين: أحدهما: أن الفاء تدل على أن إدخال النار عقيب الإغراق متحقق بلا مهلة، ومعلوم أن عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا، فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة، وهو المراد بعذاب القبر، ثانيهما: أن لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية.[النبراس: ٢٠٧]

فإن عامة: عامة الشيء - بالتشديد- أكثره، والكثرة إما باعتبار المعذب أو باعتبار كمية العذاب في شخص. **عذاب القبر منه:** وروي أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين، فقال: "إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما كان لا ينزه من البول، والثاني كان لا يحترز عن النميمة".(عصمت) **يقال لأحدهما المنكر:** فإنْ ظهر عن الميت أثر الإسلام سأل عنه المنكر وإن ظهر عنه الكفر سأل عنه النكير.(سمع)

* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء ف عذاب القبر، رقم الحديث: ١٠٧١.

** أخرجه الترمذي في سننه، باب حديث أكثروا من ذكر هاذم اللذات، رقم الحديث: ٢٤٦٠، ولكن في تخريجه: "حفر النار" بدل "حُفر النيران".

وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى، وفي كثير من أحوال الآخرة -متواترة المعنى وإن
أي تنعيم وتعذيب
لم يبلغ آحادها حد التواتر.

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة **والروافض**؛ لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك،
تفسير للجماد
فتعذيبه محال، والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء **أو في بعضها** -نوعاً
عن الاستدلال المذكور
من الحياة قدر **ما يدرك ألم العذاب**، أو لذة التنعيم. **وهذا لا يستلزم** إعادة الروح
أي إدراك الألم واللذة
إلى بدنه، ....

والروافض: بالجر عطف على المعتزلة، وهم قوم يبغضون الخلفاء الثلاثة، وسموا بذلك؛ لأن زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنه انتصب للخلافة، وبايعه الناس، فجاءت عساكر بني أمية يحاربونه، فقال له قوم: تبرأ من حب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حتى ننصرك، فقال: لا أتبرأ من وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرفضوه أي تركوه حتى أخذته الأعداء وقتلوه، وقيل: سموا بذلك؛ لأنهم رفضوا دين الحق.[النبراس: ٢٠٩]

أو في بعضها: فإن قلت: إن ذلك النوع من الحياة إما أن يقوم بكل جزء من البدن عليحدة، أو يقوم بكل أجزاء حياةً واحدةً، وكلاهما باطلان. أما الأول؛ فلأنه يلزم أن يكون لشخص واحد حياة كثيرة، وأما الثاني؛ فلأنه يلزم أن يكون حياة واحدة قائمة بمحال كثيرة، قلت: إن الروح يقوم بمحل واحد، وآثاره في أجزائه، وكل جزء من أجزائه بذلك الأثر يحس ويدرك، فكذلك ههنا.(كذا في بعض الحواشي) ما يدرك ألم العذاب: وليس هذا بعجب، بل قد شهدت النصوص بحياة ما نسميه جمادا، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤) وأما تسميتها جمادا وأمواتا: فإنما هي بالنسبة إلى الحياة الحاصلة لنا.[النبراس: ٢٠٩]

وهذا لا يستلزم: هذا جواب إشكال أورده المعتزلة، مستدلين بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (الدخان: ٥٦)؛ إذ لو أعيد الروح في القبر لوجب أن يذوقوا موتا ثانيا قبل البعث، وحاصل الجواب: أن المستلزم لإعادة الروح إنما هو الحياة الكاملة، وأما إدراك الألم واللذة فيمكن أن يحصل بأدنى تعلق للروح بالبدن، سواء كان الروح فوق السماء السابعة، أو محبوسا في سجين. وشبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الأرض، وعندي في هذا الجواب بحث، وهو: أن الأحاديث الصحيحة ناطقة بأن الروح يعاد في الجسد عند السؤال، فالجواب بإنكار الإعادة غير موجه، وقد أجاب المشايخ من هذه الآية بوجوه أخر: أحدها: أن حياة القبر وإن كانت عند السؤال بإعادة الروح فهي حياة ضعيفة، فجاز أن لا يسمى زوالها موتا، وقال شيخ الإسلام ابن حجر: ظاهر الخبر يدل على أن الروح تدخل في نصف الجسد الأعلى، ثانيها: أن الموت =

ولا أن يتحرك أو يضطرب، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى **أن الغريق في الماء**، والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء - يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه **وملكوته**، وغرائب قدرته **وجبروته** - لم يستبعد أمثال ذلك، فضلاً عن الاستحالة.

أي من الألم — من إحراق أو ضرب

= الحاصل بعد إعادة الروح مندرج في الموت الأولى، ثالثها: أن الضمير للجنة، والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليق بالمحال، فالمعنى: لو أمكن ذوقهم الموت الأول في الجنة لذاقوها، لكنه غير ممكن، فلا موت في الجنة، ويجوز أن يكون قوله: "وهذا لا يستلزم إعادة الروح في البدن" إشارة إلى دفع إشكال آخر للمعتزلة، وهو: أن القول بحياة الميت سفسطة؛ للفرق البديهي بين الحي وبينه، وحاصل الجواب: أن الحياة التي للميت ليست كحياة غيره بإعادة الروح في الجسد إعادة كاملة.[النبراس: ٢٠٩، ٢١٠]

أن الغريق في الماء: جواب عن إشكال للمعتزلة، وحاصله: أنا لا نرى الميت معذبا، فالحكم بعذابه سفسطة، لا سيما في ثلاثة أشخاص: أحدهم الغريق؛ لأن الإحراق في الماء البارد غير معقول، الثاني: من أكلته السباع؛ إذ لو عذب لاحترق بطونها، الثالث: أن المصلوب لا يزال في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سؤال وضيق مكان وعذاب، وحاصل الجواب: أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنا لا ندرك إلا ما خلق الله سبحانه إدراكه فينا، فيجوز أن يستر هذه الأحوال عن حواسنا، كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي ﷺ ويكلمه، ولا يشعر الحاضرون بذلك، وكما أن صاحب السكتة حي ولا ندرك حياته.[النبراس: ٢١٠]

وملكوته: بفتحتين هو الملك العظيم، والواو والتاء للمبالغة، وذكره بعد الملك ترقيا في المدح، وقال بعضهم: الملك: هو العالم السفلي، والملكوت: العلوي، وقيل: الملك: المحسوسات، والملكوت: ما غاب عن الحس، كالملائكة والأرواح والجن.[النبراس: ٢١٠] وجبروته: الجبروت والعظموت بمعنى واحد لغةً، وهو العظمة، وفي الاصطلاح: عبارة عن الصفات القهرية.(كذا في بعض الحواشي)

[البعث حق]

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور **الدنيا والآخرة** أفردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، **ونطق بها** الكتاب والسنة، فتكون **ثابتة**. وصرح بحقية كل منها (ما يتعلق بأحوال الآخرة) تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً بشأنه، فقال: والبعث وهو: أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع **أجزاءهم الأصلية**، ويعيد الأرواح، حق؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩) ....

واعلم أنه: كأنه جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال:لِم أفرد المصنف رحمه الله أحوال القبر بالذكر، ولم يدرج في بحث أحوال البعث، بل هو متوسط بين أحوال الدنيا والآخرة؟ فأجاب بقوله: واعلم.[رمضان آفندي: ٢٢٦]
أمور الدنيا والآخرة: المراد بالدنيا: ما يكون من أول العمر إلى آخره، أو عالم التكليف، وعن الآخرة: ما يكون من أول الحشر إلى آخره، أو عالم غير التكليف، والمراد من أحوال عالم الأرواح: عالم الحجاب.(كذا في بعض الحواشي) ونطق بها: المراد بالصادق إن كان الله ورسوله فهذا القول تأكيد، وإن كان جبريل فهو تأسيس.(مجد الدين)

ثابتة: أي يكون التصديق بها واجبا، ووقوعها حقا، وإلا لم يكن الصادق صادقا.(كذا في بعض الحواشي.)
أجزاءهم الأصلية: فقيل: هي الأجزاء التي تعلق بها الروح أولا، وقيل: هي المتكونة من المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني، وفي الحديث: "ما من مولود إلا وقد ذر عليه من تراب حفرته"، (رواه أبو نعيم)، وقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: إن الملك الموكل بالرحم يأخذ التراب الذي يدفن فيه، فيعجن به النطفة، (رواه الحكيم الترمذي)، وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يغتذى، ويقابلها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء، وهو الظاهر من كلام الشارح. وتحقيق هذا المقام: أنا نرى بدن أحدنا يزيد بالسمن، وينقص بالذبول، مع أن نقطع بأن الشخص باق في الحالين، فهذا يدل على أنه في بدنه أجزاء باقية في الحالين، محفوظة عن الزيادة والنقصان، حافظة لحقيقة هذا البدن، فهي الأجزاء الأصلية، وإن عجزنا عن تلخيصها وتعريف ماهيتها.[النبراس: ٢١٠]

إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة **بحشر الأجساد**. وأنكره الفلاسفة، **بناءً**
غير المحتملة للتأويل
على امتناع إعادة المعدوم بعينه.

بحشر الأجساد: وههنا مسألة شريفة، وهي: أن الأئمة اختلفوا في كيفية الإفناء والإعادة على ثلاثة مذاهب: الأول: أن الإفناء تفريق الأجزاء للأجسام، والإعادة جمعها، مستدلين أولا بقصة إبراهيم عليه السلام قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ (البقرة: ٢٦٠)، فأمره أن يأخذ أربعة من الطير، ويقطع أجزاءها ويفرقها على الجبال ثم يدعوها، ففعل، فاجتمعت الأجزاء وعادت طيورا، وثانيا بقصة عزير عليه السلام، مر على قرية هالكة، وقال: كيف يحي الله أهلها؟ فأماته الله تعالى وحماره، ثم بعثه بعد مائة عام، فرأى عظام حماره يخلق عليها اللحم، ويتصل بعضها ببعض، حتى قام حيا، وثالثا بأن الله تعالى سمى الأرض اليابسة ميتا، وسمى إنبات النبات عليها إحياء لها، ثم قال: ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (فاطر: ٩)، ولا يكون الحشر على هذا المذهب إعادة للمعدوم، الثاني: أن الإفناء إعدام الأجسام، والبعث إيجادها، مستدلين أولا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦،٢٧)، وثانيا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، وتقرير الاستدلال بهما: أن لو بقيت الأجزاء لم يصدق الكلية، وثالثا بقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد:٣)؛ إذ لو بقيت الأجزاء لم يكن آخر كل شيء؛ ولأنه ينبغي أن يكون الآخرية كالأولية، ورابعا بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) وكان الإبداء من العدم فكذا الإعادة. ثم اختلف هؤلاء في كيفية إعدام الأجسام، قال إمام الحرمين: الجوهر يحتاج في وجوده إلى أنواع الأعراض، فإذا لم يخلق الله فيه نوعا منها انعدم، وقال الكعبي: لا يخلق فيه البقاء وهو عرض، وقال بعض الأشاعرة: لا يخلق فيه الكون فينعدم، وقال أبو هذيل العلاف: كما أنه قال له: "كن" فكان، فكذا يقول: "افن" فيفني، وقال أبو علي الجبائي: يخلق الله الفناء، وهو عرض، فيفني، وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: الخالق المختار يفني الأجسام بلا واسطة خلق عرض أو عدم خلقه، الثالث: التوقف وهو مروي عن إمام الحرمين، وهو مختار الشارح رحمه الله في بعض مصنفاته، واختار في هذا الكتاب المذهب الأول؛ لعدم احتياجه إلى جواز إعادة المعدوم.[النبراس: ٢١١]

بناء على امتناع: ودليلهم: أنه لو أعيد فإن أعيد وقته الأول أيضا، وهي وقت الحدوث، فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادا، لأن المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث، وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ، وإن لم يعد الوقت الأول فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه؛ لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء، فإنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان - غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، أجيب =

. . . .

= أولا باختيار الشق الثاني، يعني أنا نختار أنه لا يعاد الوقت الأول، وقولك: "فلا يكون إعادة المعدوم بعينه" قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن المعنى إعادة المعدوم بعينه إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجود الخارجي، ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي، فإن زيدا الموجود في هذه الساعة بعينه هو الموجود قبلها، وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الوجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان - فهو أمر وهمي، والتغاير الذي يحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج، وإن كانت الوقت من المشخصات يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات، ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الأشخاص، لا يقال: إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الآخر، وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز؛ لأنا نقول: فحينئذ يحصل إعادة المعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الأول؛ لأن الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت، وأجيب ثانيا باختيار الشق الأول، وهو أن الوقت معاد أيضا، ولا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ لا معادا؛ لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ، وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر، والمفروض: أن الوقت ههنا معاد، ومسبوق بحدوث آخر، فلا يكون مبدأ بل معادا؛ لأن كون الشيء مبدأ إنما يعرض لو اعتبر كونه غير مسبوق بحدوث آخر، وهذا الأمر غير متحقق في المعاد، ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول. وإنما قال: "فرضا"؛ لأن إعادة الوقت حين البعث غير واقع، فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات إبدائها متخالفة؛ ولأن إعادة الوقت بعينه محال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق، ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود؛ لأنه يستلزم أن يكون للزمان زمان. فخلاصة الجواب الثاني: أنا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت لزوم أن يكون مبدأ؛ لأن المفروض: أن الوقت أيضا معاد. ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد الوقت الأول وهو محال، أولا يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه محال لم يتم الجواب الثاني، ودليلهم الثاني على امتناع إعادة المعدوم بعينه: أنه يلزم به المحال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال؛ لأنه يستدعي طرفين متغايرين، وإلا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه، فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله، حتى يتصور التخلل بينهما، فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه، أجيب: أنا لا نسلم أن التخلل ههنا محال؛ لأن معنى التخلل: أنه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر، ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث، وهو في الحقيقة [تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود، =

وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا أن الله تعالى
أي امتناع إعادة المعدوم أي للفلاسفة
يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، **سواء سمي ذلك إعادة المعدوم**
بعينه أو لم يسم. **وبهذا يسقط** ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانا، بحيث صار **جزءاً**
أي الفلاسفة
منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما **وهو محال**،.........................
أي في الآكل والمأكول

= ولا استحالة فيه؛ لوجود الطرفين المتغايرين بالذات، وإنما المحال] تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه، بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا، ثم يوجد نفسه، وههنا ليس كذلك، فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول، ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر، ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث، فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الأزمنة، وهل هذا إلا كـــلبس شخص ثوبا معينا، ثم خلعه ثم لبسه. ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على أن الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود، وإلا فلا بد من إعادته فلا يوجد الزمان، وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعاد ونفسه؛ لأن التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه، وهو غير لازم؛ لجواز أن يكون الشخص المعاد متميزا عن نفسه في الوقتين: أي وقت الإبداء والإعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه، مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين، فيكون إعادة المعدوم بعينه؛ لبقاء المشخصات، والتخلل بين الأمرين المتغايرين من وجه؛ فإن الشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإبداء - غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة، والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق، وإن كان في كليهما منع استحالة التخلل - أن حاصل هذا الجواب: أن التخلل حاصل بين الشخص ونفسه، لكن باعتبارين مختلفين، وهو ليس بمحال، وحاصل الجواب السابق: أن التخلل ليس بين الشخص ونفسه، بل بين الزمانين المتغايرين بالذات.
[عبد الحكيم: ١١٨، ١١٩]

سواء: أي ليس هذا الجمع والإعادة من قبيل إعادة المعدوم، وإن سميتموها إعادة المعدوم فلا نجاد لكم في التسمية، فسموها ما شئتم. ونظير ذلك: أن عمر ﷺ طلب الجزية من بني تغلب، فقالوا لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة، فقال: هذه جزيتكم فسموها ما شئتم.[النبراس: ٢١٢] وبهذا يسقط: أي بما ذكرنا من أن البعث هو جميع الأجزاء الأصلية. جزء منه: أي صار الآكل جزءا من المأكول. فتلك الأجزاء: أي التي صارت جزأ من الآكل[فإن الغذاء ينقلب دما والدم ينقلب لحما].[النبراس: ٢١٣] وهو محال: لأن الجزء الواحد [بعينه] لا يكون في آن واحد موجودا في مكانين بالبداهة.[النبراس: ٢١٣]

أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه؛ وذلك لأن المعاد إنما هو **الأجزاء الأصلية** الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الأكل **لا أصلية**.
(أي سقوط ما قالوا)

فإن قيل: هذا قول **بالتناسخ**؛ لأن الثاني ليس هو الأول؛ لما ورد في الحديث من "أن أهل الجنة **جرد مرد**"،* و"أن **الجهنمي** ضرسه مثل أحد".**
(أي القول بالبعث) (الأخروي) (الدنيوي)

ومن ههنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، **قلنا**: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي **مثل ذلك** تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح...
(أي النزاع يكون لفظيا)

الأجزاء الأصلية: لا جميع الأجزاء على عمومها. **لا أصلية:** فلا يلزم إعادتها في الآكل، بل إنما تعاد في المأكول إن كانت أجزاء أصلية منها.[النبراس: ٢١٣] **بالتناسخ:** هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر، وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه، وقال بحقيته قوم من الضلال، فزعم بعضهم: أن كل روح ينقل في مائة ألف وأربعة وثمانين من الأبدان، وجوز بعضهم تعلقه بأبدان البهائم، بل الأشجار والأحجار على حسب جزاء الأعمال السيئة، وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ، والمحققون على التكفير لإنكارهم البعث.[النبراس: ٢١٣]

جرد: جمع أجرد وهو من لا شعر على بدنه إلا شعر الزينة.

مرد: جمع أمرد، وهو من لا لحية له.[النبراس: ٢١٣] **الجهنمي:** منسوب إلى جهنم وهو النار، وأصله: بئر بعيدة القعر. **ومن ههنا:** أي من أجل أن البدن الأخروي غير البدن الدنيوي.[النبراس:٢١٣] **قال:** قيل: القائل هو العارف جلال الدين الرومي، وحاشاه أن يرضى بالتناسخ، ولكنه قال ذلك اعتراضا على من يبحث عن هذه الدقائق، ولا يكل حقيقة الأمر إلى الحق سبحانه.[النبراس: ٢١٣]

قلنا إلخ: وأما إذا كان مخلوقا من أجزائه لم يكن فرق بين البدنين إلا في الهيئة والتركيب، وليس هذا تناسخا؛ لأن الشخص من أول عمره إلى آخره - يتغير في الهيئة تغيرات لا تحصى، ولا تناسخ إجماعا.[النبراس:٢١٣]

مثل ذلك: أي تعلق النفس للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية للبدن الأول.[رمضان آفندي: ٢٢٨]

*أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: ٢٥٣٩، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "أهل الجنة جرد مرد كحل لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم".

** أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في عظم أهل النار، رقم الحديث: ٢٥٧٧.

إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته، **سواء سمي تناسخا** أم لا.

[مبحث الوزن والكتاب والسؤال]

والوزن حق؛ لقوله تعالى: ﴿**وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾ (الأعراف: ٨). والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل **قاصر** عن إدراك كيفيته، ....

سواء سمي تناسخا: فالحاصل: أن سبب إنكار التناسخ هو قيام الأدلة على بطلانه، أما هذه الإعادة فقد قامت الأدلة على صحتها، فليست من التناسخ، وإن سميتموها تناسخا فلا يضرنا التسمية، ولا ننازعكم فيها. وفي هذا المقام أبحاث مهمة: البحث الأول: ذكر المتكلمون أن البعث هو جمع الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: "يحشر المتكبرون أمثال الذر يوم القيامة"، (رواه الترمذي)، والذر: النملة الصغيرة، وهي أقل من الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: "أهل الجنة على صورة آدم ستين ذراعا"، (كما في صحيح البخاري). وقد صح عظم جسد الكافر عظما فاحشا، حتى جاء في الحديث: "يعظم أهل النار في النار، حتى أن ما بين شحمة أذن أحدهم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام"، (كما في المشكاة). وهذا أكثر من الأجزاء [الأصلية أضعافا مضاعفة، والجواب: أما عن المتكبرين؛ فإنهم يبعثون ببعض أجزائهم تحقيرا لهم وأما عن أهل الجنة فإنه ضم إليهم أجزاء] جديدة ولا إشكال في تنعيمها بلا عمل؛ فإن فضل الله سبحانه وسيع، وأما عن أهل النار فقد استشكلوا ضم الأجزاء الجديدة؛ لأنه يلزم تعذيبها بلا ذنب، ولهم في التخلص عنه وجوه: أحدها: أن عظمهم إنما هو بانتفاخ الأجزاء الأصلية.[النبراس: ٢١٤]

والوزن يومئذ: الوزن مبتدأ، ويومئذ خبره، والحق صفة الوزن، أي الوزن الحق كائن يوم إذ نسأل الأمم والرسل، ولم يرض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن، والحق خبرا، زاعمين أن تعريف الخبر يفيد القصر، فيكون المعنى: الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن، أو الوزن في ذلك اليوم هو حق لا باطل، والأول غير صحيح، والثاني غير مراد، بل المراد هو الإخبار بأن الوزن الحق يقع في الآخرة، كقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (الأنبياء: ٤٧)، هذا ملخص كلامهم. وقال بعضهم: الحق خبر لمحذوف، أي هو الحق، وقال مكي وصاحب "اللباب": الحق بدل من الضمير في الظرف.[النبراس: ٢١٥،٢١٤]

قاصر: ولكن قد كشف الأحاديث عنها، فهو ميزان، له لسان وكفتان، توضع الحسنات في أحدهما، والسيئات في الأخرى، فإن ثقلت الحسنات نجا، وإن خفت هلك، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: عمود الميزان مسيرة خمسين ألف سنة وإحدى كفتيه من نور والأخرى من ظلمة، وهذا إن صح سنده فليس انكشاف الكفتين على أهل المحشر =

وأنكرته المعتزلة؛ لأن الأعمال **أعراض**، وإن أمكن إعادتها **لم يمكن وزنها**؛ ولأنها محال معلومة لله تعالى، فوزنها عبث، والجواب: أنه قد ورد في الحديث: "أن **كتب الأعمال** هي التي توزن" فلا إشكال، عن الشبهة الأولى ....

= ببعيد عن القدرة، وههنا مسائل، الأولى: قال بعضهم: الميزان خاص بالمؤمنين؛ لأن الكفار قد حبطت حسناتهم، وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً﴾ (الكهف: ١٠٥)، وقال قوم: يوزن أعمالهم ويخفف عذابهم على حسب حسناتهم، مع أنها محبطة في حق دخول الجنة، كتخفيف أبي طالب ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٣)، الثانية: اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته، فقيل: يوقف على الأعراف، وقيل: ناج لقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٢)، الثالثة: اختلف في أن الميزان واحد أم موازين؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ والجمهور على الأول، وإن الجمع للتعظيم، أو هو جمع موزون لا ميزان، الرابعة: قالوا: الوزن آخر وقائع المحشر؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ٨)، وقال أبو المعين: هو على الصراط، فمن ثقلت حسناته نجا، ومن خفت حسناته سقط في النار، الخامسة: قيل: الميزان بيد الرحمن؛ لحديث نواس بن سمعان مرفوعا: "الميزان بيد الرحمن يرفع أقواما ويضع آخرين يوم القيامة"، وقيل: بيد جبريل؛ لحديث حذيفة بن يمان: "أن جبرئيل صاحب الميزان" ولا منافاة؛ إذ كل شيء بيد الرحمن، والحديث متشابه ينبغي السكوت عن الكلام فيه.[النبراس: ٢١٥]

وأنكرته المعتزلة: ذاهبين إلى أن المراد بالوزن في الآية هو العدل أو الإدراك فميزان الألوان هو البصر، والأصوات السمع، والمعقولات العقل، فلهذا ذكره بلفظ الجمع، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وإلا فالمشهور أن الميزان واحد، أجيب بأن الجمع للتعظيم، وقيل: لكل مكلف ميزان، قيل: الظاهر أن نعتبر تعدده بالنظر إلى الأشخاص، وإن اتحد ذاته.[رمضان آفندي: ٢٢٩]

أعراض: والعرض لا يبقى زمانين وإعادة المعدوم محال. **لم يمكن وزنها:** لأن الوزن من خواص الأجسام الثقيلة.

كتب الأعمال: لحديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "إن رجلا من أمتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا، كل سجل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئا أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: إن لك عندنا حسنة، فتخرج بطاقة فيها: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله" فيوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة" (رواه الترمذي).[النبراس: ٢١٥]

وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطّلاعنا على **الحكمة** لا يوجب العبث. والكتاب **المثبت فيه** طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، والكفار بشمائلهم **ووراء ظهورهم**،.....

وعلى تقدير: جواب عن قولهم: وزنها عبث بوجهين: أحدهما: لا نسلم أن أفعال الحق سبحانه للأغراض، فعلى هذا لا يجوز أن يسأل عن أغراض أفعاله، بل أفعاله حسنة لذاتها. واعلم أن المعتزلة على أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، مستدلين بأن الفعل بلا غرض عبث، وأجيب: بأن معنى العبث: إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى، وإن كان غيره فلا بد من بيانه، وخالفهم الحكماء وأهل السنة، ثم الأشعرية على منع كون فعله معللاً بالغرض، مستدلين أولا بأن لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته ومستكملا بهذا الغرض، وثانيا بأنه قادر على تحصيل الغرض ابتداء، فلا معنى لجعله غاية، فيلزمكم العبث الذي فررتم منه، والماتريدية على أن التعليل بالغرض ليس بلازم، وهو مختار الشارح في "التهذيب"، مستدلين بأنه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل، فوجب الانتهاء إلى ما لا غرض فيه، وإنما قالوا بعدم لزوم الغرض لا بنفي الغرض مطلقا؛ لزعمهم أن تعليل البعض ثابت بالنص والإجماع، كتأييد الأنبياء بالمعجزات للتصديق، وإيجاب الحدود للزجر عن المعاصي، ويفارقون المعتزلة بأن التعليل عندهم تفضل وإحسان على العباد لمصالحهم، وعند المعتزلة واجب، وأجيب بأن التصديق والزجر ليس غرضا داعيا إلى الفعل، بل هو منفعة تابعة له.[النبراس: ٢١٦]

الحكمة: قال بعض المحققين: الحكمة فيه إظهار العدل على الخلائق، وقطع معذرة العصاة.[النبراس: ٢١٦]

المثبت فيه: قيل: الظاهر كلمة أو لمنع الخلو بدل الواو؛ لأن الصحيفة إما مشتملة على الطاعات فقط، وإما على المعاصي فقط، وأقول: المراد بالكتاب الجنس، وهو مشتمل على القسمين معا. واعلم أن الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين، يكتب أحدهما حسناته، والآخر سيئاته، وعن أبي أمامة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "كاتب الحسنات على يمين الرجل، وكاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات أمير على كاتب السيئات، فإذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرا، وإذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال: دعه سبع ساعات. لعله يسبح أو يستغفر"، (رواه محي السنة في "المعالم")، وقال عكرمة: لا يكتبان إلا ما فيه أجر أو وزر، وقال مجاهد: يكتبان حتى أنينه في مرضه، وقال بعضهم: يكتب المباحات، فتجعل مع الحسنات، إن قلت: و مع السيئات إن غلبت.[النبراس: ٢١٦] وراء ظهورهم: أي خلفها، وهذا بأن يجعل يمنى الفاجر إلى عنقه، ويجعل يساره إلى ظهره، فيجعل فيها الكتاب.[النبراس: ٢١٦]

حق لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ **مَنْشُوراً**﴾ (الإسراء: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ **حِسَاباً يَسِيراً**﴾ (الانشقاق: ٧،٨)، وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب، وأنكرته المعتزلة زعما منهم أنه **عبث**، والجواب **ما مر**.

والسؤال حق؛ لقوله عليه السلام: "**إن الله يدني** المؤمن، فيضع عليه **كنفه** ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب، حتى **إذا قرره بذنوبه**، ورأى في نفسه **أنه قد هلك** قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطي كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون: فينادى بهم على رؤوس الخلائق، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ....

(للإنسان) (أي ظن الرجل في نفسه) (المنادي هو الملائكة)

منشوراً: أي مكشوفا غير مستور وهما صفتان لكتاب أو الثاني حال من الضمير المنصوب. حسابًا يسيرًا: عن عائشة رضي الله عنها قالت: يا نبي الله ما الحساب اليسير؟ قال: "أن ينظر في كتابه فيتجاوز عنه، ومن نوقش في الحساب يا عائشة يومئذ هلك" (رواه أحمد) وههنا بحث: وهو أن النصوص ناطقة بنجاة أصحاب اليمين وعذاب أهل الشمال، فمن أي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين؟ وأجيب بأنهم من أصحاب اليمين وإن عذبوا فمآلهم إلى النجاة، وأما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض، وأجاب بعضهم بأن عصاة المعذبين يؤتون الكتاب بأيمانهم بعد الخروج من النار. [النبراس: ٢١٦، ٢١٧]

أنه عبث: لأن الحق سبحانه عالم بأعمالهم. ما مرّ: وهو أنا لا نسلم أن أفعاله تعالى للأغراض، ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها. [النبراس: ٢١٧] والسؤال حق: هو أن يسأل العباد عن أعمالهم، قال الله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف: ٦) وقال الله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ﴾ (الصافات: ٢٤)، إن قلت: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٣٩)، قلنا: هذا بعد ما تم السؤال، والحساب، وأمر المجرمين بإدخال النار. [النبراس: ٢١٧]

إن الله يدني: أي يقربه من جنابه الأقدس قربا لا يعرف حقيقته. كنفه: مستعار من كنف الطائر وهو جناحه، ومن عادة الطير ستر الفراخ بالجناح. [النبراس: ٢١٧] إذا قرره بذنوبه: أي يذكره الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقراً. أنه قد هلك: أي يعذبه الله تعالى بما أظهر من ذنوبه. فينادى بهم: مجهول والمنادي هم الملائكة.

ألا لعنة الله على **الظالمين**".*

[مبحث الحوض والصراط]

والحوض حق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ **الْكَوْثَرَ**﴾؛ ولقوله عليه السلام: "حوضي مسيرة شهر، وزواياه (جمع زاوية) سواء، ماؤه **أبيض من اللبن**، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه (جمع كوز) أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبدا"،** والأحاديث فيه (في إثبات الحوض) كثيرة.

والصراط حق، وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعر، وأحدّ (تيز) من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل به أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، ....

الظالمين: أي الكافرين، مجاهرا كان أو غير مجاهر.(عصام) الكوثر: فوعل من الكثرة، وأصله الشيء الكثير جداً، ثم شاع في الخير الكثير، وسمى الشارع به ماء مباركا، يشربه المؤمنون يوم القيامة. وكلام الشارح مبني على أن الحوض هو الكوثر، ولكن فيه خلاف العلماء، قال عطاء: في الآية الكوثر حوضه؛ لكثرة وارديه، وقال الجمهور: متغايران، فالحوض في الحشر؛ للحديث: "إني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل بل الناس عن حوضه"، (رواه مسلم) أراد من الناس الكفار، ولا سبيل لهم إلى الجنة. أما الكوثر ففي الجنة، للحديث: "بينا أنا أسير في الجنة إذ أنا بنهر، فقال جبريل عليه السلام: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك، (رواه البخاري) وجمع بعضهم بأن منبع الكوثر هو الحوض، فيجوز الحكم بالاتحاد وهذا جمع جيد، ولكن الأمر بالعكس، ففي الحديث: "أعطاني الكوثر - نهر من الجنة - يسيل في حوضي"، ذكره القاضي عياض في الشفاء، وفي حديث آخر: "يجري في الحوض ميزابان يمدّانه من الجنة" (رواه مسلم)، فهذا هو الجمع الصحيح، وذكر الإمام الزاهد في تفسيره: أن الكوثر الحوض على ظهر الملك، يأتي به حيث كان النبي ﷺ في المحشر أو في الجنة، ولكن الإمام الزاهد لا يبالي بذكر الموضوعات.[النبراس: ٢١٧]

أبيض من اللبن: أي أشد بياضا منه، والمشهور: أن أفعل التفضيل إنما يبنى من ثلاثي مجرد، ليس بلون ولا عيب، وأجاز الكوفيون بناءه من لفظي السواد والبياض، قالوا لأنهما أصل الألوان وهما عند البصريين شاذان.(غياث)

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(هود: ١٨)، رقم الحديث: ٢٤٤١.

** أخرجه مسلم في صحيحه، باب إثبات حوض نبينا ﷺ، رقم الحديث: ٥٩٧١.

وإن أمكن فهو **تعذيب** للمؤمنين، والجواب: أن الله تعالى قادر على أن **يمكّن** من **العبور عليه**، ويسهّله على المؤمنين، حتى أن منهم من يجوزه **كالبرق الخاطف**، ومنهم كالريح **الهابة**، ومنهم كالجواد المسرع، إلى **غير ذلك** مما ورد في الحديث.
الفرس السريع

[مبحث الجنة والنار]

والجنة حق، والنار حق؛ لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتهما أشهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى. تمسك **المنكرون** بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم **العناصر محال**، ....
أي وجود الجنة الموصوفة

تعذيب: فيه: أنه على تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز أن يكون تطهيرهم عن الذنوب. ثم المنكرون قالوا: إن المراد به طريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٢٣)، وقيل: المراد الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات، كالصلاة والصوم ونحوهما، وقيل: الأعمال الرديئة التي تسأل عنها وتؤاخذ بها، كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها، ويقصر لقلتها، كذا في "شرح المقاصد".(عصمت)
أن يمكّن: من التمكين وهو الإقدار أي يجعلهم قادراً.العبور عليه: كالمشي على الماء، والطيران على الهواء، غاية الأمر مخالفة للعادة.(عصمت) كالبرق الخاطف: الخطف السلب والبرق الشديد يغلب البصر فكأنما يسلبه. الهابة: أي السريعة، من الهبوب بالضم، وهو سرعة الريح.[النبراس: ٢١٩] غير ذلك: ومنهم كالطير ومنهم كأجود الإبل. والجنة حق الخ: لم يرد نص صريح في مكانها، و الأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع و تحت العرش؛ لقوله تعالى ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم:١٤، ١٥)؛ ولقوله ﷺ : "سقف الجنة عرش الرحمن، و النار تحت الأرضين السبع." والحق: تفويض علمه إلى العليم الخبير، كذا في شرح المقاصد.
المنكرون: وهم الفلاسفة، زعموا أن كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار - فهو مؤول باللذة والألم العارضين للروح، من تصور كمالاتها ونقصاناتها، وهذا التأويل يكفرهم؛ لأنها كإنكار النصوص.[النبراس: ٢١٩]
العناصر: هو ما في جو فلك القمر؛ فإنهم زعموا أن الأفلاك والعناصر كرات، يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل، وأن العناصر الأربعة كرات يحيط بها فلك القمر، وأن الأرض أوسط الكل.[النبراس: ٢١٩]
محال: لأن عالم العناصر أصغر من فلك القمر الذي هو أصغر السموات.[النبراس: ٢١٩]

وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه، مستلزم لجواز **الخرق** والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد **تكلمنا عليه** في موضعه.
أي عن عالم الأفلاك

وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن، موجودتان، تكرير وتأكيد، وزعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم الجزاء، ولنا: قصة آدم وحواء، **وإسكانهما الجنة**، والآيات الظاهرة في إعداد هما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣) و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤)؛ **إذ لا ضرورة** في العدول
لقوله مخلوقتان — دليل ثان

الخرق: لأن المكلفين هم في جوف فلك القمر، والجنة خارجة عنه، فوصولهم إليها مستلزم لخرق بعض الأفلاك إن كانت الجنة في الأفلاك؛ ولخرق جميع الأفلاك إن كانت خارجة عن الأفلاك. [النبراس: ٢١٩]

تكلمنا عليه: أي أبطلناه في الكتب المبسوطة، وتفصيل هذا البحث: أن الفلاسفة استدلوا على امتناع الخرق بوجوه: أحدها: أن الفلك متحرك بالاستدارة، ففيه مبدأ حركة مستديرة، والخرق لا يمكن إلا بحركة مستقيمة في أجزائه، فيلزم أن يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة، فيجتمع النقيضان؟ أجيب: بأنا لا نسلم أن فيه مبدأ حركة، بل القادر المختار يحركه بإرادته، ولو سلم أن فيه مبدأ فالمختار قادر على إعدام مبدأ المستديرة وإيجاد مبدأ المستقيمة، ثانيها: أن الفلك شيء مطيع لما أوحي الله تعالى إليه، والخرق في بدن الحي يؤذي، فتعذيب الحي المطيع ينافي الحكمة. وأجيب بأنا لا نسلم أن كل خرق يوجع، بل الإيجاع بإرادة الحق سبحانه، ويدل عليه: أن الغذاء يحدث بنفوذه في البدن تخريقات لا تحصى بلا إيجاع، ولو سلم فيجوز أن يكون خرقها بعد موتها، ثالثها: أن الزمان مقدار حركة الفلك، فلو خرق الفلك انقطع الزمان، وانقطاعه محال، وإلا لكان عدمه متأخرا عن وجوده، وهذا التأخر لا يتصور إلا بالزمان، فيلزم وجود الزمان من فرض عدمه، أجيب بأن الزمان موهوم عندنا، ولو سلم أنه مقدار الحركة فإن إمامكم أفلاطون ذهب إلى أنه جوهر مجرد، ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك، فيجوز خرق غيره، وأيضا لا نسلم أن التأخر زماني بل ذاتي، والخرق لا يمنع حركة الفلك، وأيضا يجوز أن يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته، ويوجد فلكا يحفظه بحركته في هذا الآن بعينه. [النبراس: ٢١٩، ٢٢٠]

وإسكانهما الجنة: وبها يثبت وجود النار؛ إذ لا قائل بالفرق. إذ لا ضرورة: رد لجواب المعتزلة، وحاصل الجواب: أنه يعبر عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقية الوعد والوعيد؛ كقوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (المؤمنون: ١٠١)، وحاصل الرد: أنه لا ضرورة في التأويل، وإنما عدلنا عن الظاهر في قوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ للضرورة. [النبراس: ٢٢٠]

عن الظاهر، **فإن عورض** بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً﴾ (القصص: ٨٣)، **قلنا**: يحتمل الحال والاستمرار، **ولو سلم** فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة.

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أُكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)، لكن اللازم أي المنكرون باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، **فكذا الملزوم**، **قلنا**: **لا خفاء** في أنه لا يمكن دوام أُكل الجنة بعينه، **وإنما المراد** بالدوام: أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله،..........................

فإن عورض: أي إن عورض من جانب المعتزلة، بأن يقال: وإن دل دليلكم على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً﴾ تدل على أنهما غير مخلوقتان الآن.[رمضان آفندي: ٢٣٤] قلنا: أي في الجواب عن المعارضة: يحتمل الحال والاستمرار، يعني أن هذه الآية يحتمل أن تكون للاستقبال، ويحتمل أن تكون للحال والاستمرار، ومقصودكم إنما يلزم أن لو كان المراد الاستقبال دون الحال و الاستمرار، وبالاحتمال لا يتم المقصود، ويحتمل أن يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق، فلا يصلح حجة لهم.[رمضان آفندي: ٢٣٤]

ولو سلم: أي لو سلم أنه للاستقبال، وأنه معارض لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾، ولكن قصة آدم وحواء عليهما السلام تبقى سالمة عن المعارضة، فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن. ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال: إنه بستان في أرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند، كما في قوله تعالى: ﴿اهْبِطُوا مِصْراً﴾ (البقرة: ٦١)، وفيه نظر وركاكة؛ لأن الهبوط قد يستعار للانتقال إذا ظهر امتناع حقيقته أو استبعادها، وهناك ليس كذلك.[رمضان آفندي: ٢٣٤، ٢٣٥]

فكذا الملزوم: يمكن الجواب عن قول المعتزلة: أنه لِم لا يجوز أن يكون الدوام محمولا على المدة المديدة. (كذا في بعض الحواشي) قلنا لا خفاء: حاصل جواب الشارح: أن المراد بالدوام الدوم العرفي، وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به، وهذا لا ينافي طريان العدم عليه، وانقطاعه لحظة.[عبدالحكيم: ١٢٢] وإنما المراد: يعني أن المراد دوام نوعه في ضمن أفراده، لا دوام شخصه، فلا إشكال.(كستلي)

وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي **بمنزلة العدم**، باقيتان لا تفنيان، ولا يفني أهلهما، أي دائمتان لا يطرأ عليهما **عدم مستمر**؛ لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾ (النساء: ٥٧) وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة،............

أي الدوام المذكور — جواب ثان — لا يعرض

الانتفاع به: وهو الأكل، كقولهم: هلك الطعام، إذا لم يصلح للأكل، والحاصل: أنه يجوز أن يفسد صورة الأكل بتفريق أجزائه أو بتغير طعمه، بحيث لا يصلح للأكل، ولا يفسد مادته، فيكون الأكل دائما بمادته مع هلاك صورته في بعض الأوقات، كما إذا فرقنا تركيب السرير، فيكون هالكا بزوال صورته، وباقيا ببقاء مادته.[النبراس: ٢٢١]

ولو سلم: حاصل هذا المقام أن يقال: لا نسلم أن اللازم باطل؛ لأنه لا تنافي بين هذين الآيتين، فإن المراد من دوام أكل الجنة في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾، هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي، والمراد بالهلاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي، فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك اللحظي، وإنما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي. ولو سلم أن المراد به الدوام الشخصي، لكن لا نسلم أنه ينافي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ لأن المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء، بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به، وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء، ولو سلم أن المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء، لكن لا ينافي قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾؛ لأن المراد من قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته.[رمضان آفندي: ٢٣٥، ٢٣٦]

بمنزلة العدم: قال بعض أرباب المكاشفة: لا وجود إلا للواجب، لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات الممكنة، فيظن أنها موجودة، فكل ممكن هالك في نفسه، وقال: كان الله و لم يكن معه شيء، والآن كما كان، وهذا قول خارج عن طور العقل.[رمضان آفندي: ٢٣٥] عدم مستمر: لا دائماً ولا زماناً يعتد به.

فيها أبدا: أي في الجنة أو في النار، والخلود فيهما لا يتحقق إلا بخلودهما. [النبراس: ٢٢٢]

تحقيقا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فلا ينافي البقاء **بهذا المعنى**؛ لأنك قد عرفت أنه **لا دلالة** في الآية على الفناء.

وذهبت **الجهمية** إلى **أنهما تفنيان، ويفنى أهلهما**، وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع، **وليس عليه شبهة** فضلا عن حجة.

[مبحث الصغيرة والكبيرة]

والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما **أنها تسعة: الشرك بالله**،....

تحقيقا: علة لقوله، قيل أو لقوله تملكان مجازا. بهذا المعنى: وهو عدم عروض العدم المستمر. لا دلالة: لجواز أن يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الإمكاني.[النبراس: ٢٢٢] الجهمية: بضم الميم وفتح الهاء، هم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي، وهو من الجبرية الخالصة، القائلة بأن لا قدرة للعبد، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات.(عصام)

أنهما تفنيان إلخ: وقد يستدل على ذلك بوجوه: أحدها: أن وجود ما لا يتناهى محال، أجيب بأن دوامها لا يستلزم وجود ما لا يتناهى، بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث - فهو متناهٍ، ثانيهما: أفعال القوى الجسمانية متناهية؛ لأن قوة نصف الجسم أقل أفعالاً من مجموعه، فإذا تناهت أفعال قوة نصف منه، تناهت أفعال قوة النصف الآخر أيضا، فيلزم تناهي أفعال قوة المجموع، وأجيب بوجوه كثيرة، وأوضحها: أن فياض القوى سبحانه مختار، فهو قادر على أن يخلق في الجسم قوة لا تنقطع أفعالها.[النبراس: ٢٢٢] وليس عليه شبهة: أي دليل ضعيف، فضلا عن حجة أي عن دليل قوى.[النبراس: ٢٢٢]

أنها تسعة: وروى أبو طالب المكي: الكبيرة سبعة عشر: أربعة في القلب: أحدها: الشرك بالله، والثانية: الإصرار على المعصية، والثالثة: القنوط من رحمة الله، والرابعة: الأمن من مكره. وأربعة في اللسان: شهادة الزور، وقذف المحصنة، واليمين الغموس، وهو الحلف على فعل وترك عمدا، والرابعة السحر، وثلاثة في البطن: شرب الخمر، وأكل مال اليتيم ظلما، وأكل الربا، واثنان في الفرج: الزنا، واللواطة، واثنان في البدن: القتل، والسرقة، وواحد في الرجل: الفرار عن الزحف، وواحد في جميع البدن: وهو عقوق الوالدين، كذا في بعض حواشي شرح العقائد.

الشرك بالله: إنْ أريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه؛ لأنه كفر بالاتفاق، وإلا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة.[الخيالي: ١٢٢، ١٢٣]

وقتل النفس بغير حق، **وقذف المحصنة**، والزنا، والفرار عن **الزحف**، **والسحر**، وأكل مال اليتيم، **وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم**،.................

وقتل النفس: سواء قتل نفسه أو غيره بغير حق، والقتل بغير حق ما وجب فيه القصاص أو الدية، كما بين في الفروع، والقتل لنفسه يوجب القصاص، وإنما سقط في الدنيا لتعذر الطلب.(صلاح) وقذف المحصنة: القذف: هو النسبة إلى الزنا، والمحصنة: - بالكسر أو الفتح- المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا، من الإحصان وهو الحفظ، فالكسر على أنها أحصنت نفسها، والفتح على أن الله سبحانه حفظها.[النبراس: ٢٢٣] الزحف: بفتح فسكون هو العسكر، من زحف الصبي إذا تحرك على استه، أو ركبتيه قليلا قليلا؛ لأن العسكر لكثرته و تتابعه يرى من بعيد كأنه يتحرك قليلا، بل كأنه واقف، والمراد: هو الفرار من حرب الكفار، وهذا إذا كان الكفار أقل من ضعف المسلمين وإلا جاز.[النبراس: ٢٢٣]

والسحر: هو استعمال أسباب غير مشروعة ذات خاصية في الإضرار بلا حق، كتمريض أو هلاك أو تفريق بين زوجين، ولا يقدر عليه إلا نفس شريرة ليس فيها صلاح، وقال بعضهم: لا يتم إلا بإعانة الشياطين، واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على أنه كبيرة، فقيل: يكفر معلمه ومتعلمه وعامله، وقيل: يكفر عامله فقط، وقال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي: القول بأن السحر مطلقا كفر - باطل، بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والإقرار، أما من تعلمه لحفظ نفسه فهو مؤمن، والمختار عند الحنفية أن الساحر إذا قتل فهو كقاطع الطريق، يقتل عليه الذكور والإناث وإنْ لم يقتل وكان سحره مشتملا على كفر قتل عليه الذكور فقط، وأما ما يستعمله المشايخ من قراءة آيات القرآن، والأسماء الإلهية، لدفع الظالمين أو لتأليف الزوجين - فليس بسحر.[النبراس: ٢٢٣]

وعقوق الوالدين المسلمين: العقوق -بضم العين- هو ترك طاعة الوالدين في الأمور المشروعة، بل قيل في الشبهات أيضا، أما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق. المسلمين: احتراز عن الكافرين، فإنه لا طاعة لهما، ولكن يثاب على الإحسان إليهما، كما دل عليه الأحاديث.[النبراس: ٢٢٣]

والإلحاد في الحرم: الإلحاد: أصله الميل، ومنه لحد القبر؛ لأنه مائل بجانب منه، ثم غلب على الميل عن الحق إلى الباطل. الحرم: بفتحتين مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الأطراف، ويفسر الإلحاد في الحرم تارة بالشرك، وفيه بحث؛ لأنه أكبر الكبائر حيث ما كان، وتارة بالظلم، وتارة بالمعصية مطلقا، ولذا قيل: الصغيرة في الحرم كبيرة، ومن ذلك كره بعض السلف الإقامة بمكة، وخرج عبدالله بن عباس الصحابي عن مكة، واستوطن الطائف، وقال عبدالله بن مسعود: ما من بلد يؤاخذ العبد فيه بالإرادة قبل العمل إلا مكة، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس إذا فرغوا من الحج، ويقول: يا أهل اليمن يمنكم، ويا أهل الشام شامكم.[النبراس: ٢٢٣، ٢٢٤]

وزاد أبو هريرة ﷺ أكل الربا، وزاد علي ﷺ **السرقة**، وشرب الخمر، وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه، **وقيل**: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وقيل: **كل معصية** أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة، وقال صاحب الكفاية: والحق أنهما اسمان إضافيان، **لا يعرّفان بذاتيهما**، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ **إذ لا ذنب** أكبر منه.

من الذنوب الاثني عشر

وزاد أبو هريرة: يعني وقع في رواية رواها أبو هريرة عن النبي ﷺ أكل الربا، لا أن أبا هريرة زاد أكل الربا من عند نفسه، وكذا المراد من قوله: زاد علي. ثم المذكور في شرح الأحاديث: أنه لا تناقض في الروايات الواردة في الكتاب أنه ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر، فلا يبعد أن يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالإجماع مثلا، وما ذكره من أنها تسعة فلم يوجد من لفظ الراوي.(أبو ورد)

السرقة: وهو الأخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان أو حافظ بلا تأويل شبهة.(صلاح) وقيل: ويقرب منه ما روي عن علي ﷺ: أن كل ذنب ختمه الله بثأر، أو غضب، أو لعنة، أو عذاب - فهو كبيرة.(عصمت)

كل معصية: ويقرب من ذلك ما روي أن رجلا سأل ابن عباس ﷺ عن الكبائر قال: هي إلى سبع مائة، إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار.(عصمت)

لا يعرفان بذاتيهما: فيه بحث؛ لأن الفقهاء فرقوا بينهما؛ لأن الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة، وكذا أئمة الحديث فرقوا بينهما، بأن الصغيرة يكفر بالحسنات دون الكبيرة، كما ورد في الحديث: "إن الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان ، مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر". وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤) على ما ذكره صاحب الكفاية.(صلاح)

إذ لا ذنب: أي لا ذنب من نوع آخر أكبر من الكفر، وإن كان بين أفراد الكفر وأصنافه مراتب، لكن لا يطلق على الكفر الذي هو دون كفر آخر، اسم الصغيرة.(عصمت)

[الكبيرة لا تخرج عن الإيمان]

وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر، لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان؛ لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، **خلافاً للمعتزلة** حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر، **وهذا هو المنزلة** بين المنزلتين، بناءً على أن **الأعمال** عندهم جزء من حقيقة الإيمان، ولا تدخله أي العبد المؤمن في الكفر، خلافاً **للخوارج**، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

علة لزعمهم

لنا وجوه: الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ....

في بحث الإيمان

وبالجملة: لا يخفى أن المقام لا يقتضي كلمة "بالجملة"؛ لأن ما بعده ليس مجملا لما سبق، بل الأولى أن يترك لفظ "بالجملة" ويقال: المراد ههنا.(عصمت) خلافا للمعتزلة: فإنهم قالوا: إن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات، للتنافي بين الاستحقاقين عندهم كما سيأتي.(عصمت) وهذا هو المنزلة: لا ما يظن أن مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار؛ وذلك لأنهم يقولون بخلوده في الجنة إن مات تائبا، وفي النار إن مات بلا توبة.[النبراس: ٢٢٦]

الأعمال عندهم: أي أداء الطاعات والتحرز عن المعاصي. للخوارج: هم فرقة من أهل القبلة، خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه؛ وذلك لأن عليا ومعاوية رضي الله عنهما حكما بينهما أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص رضي الله عنهما، ليسكن الحرب، فقالت طائفة من أهل حروراء (قرية عند الكوفة): إن الفريقين كافران؛ لأنهما رضيا بحكم غير الله سبحانه، وقال الله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧) فقال علي رضي الله عنه: كلمة حق أريد بها الباطل، فأرسل عبدالله بن عباس رضي الله عنهما إليهم ليكشف شبهتهم، فأبوا إلا الخروج عليه، فحاربهم حتى قتل أكثرهم، وكانوا اثنى عشر ألفا، وبقي قوم منهم على مذهبهم، وهم فرق كثيرة، مجمعون على تكفير عثمان وعلي وعائشة وطلحة وزبير ومعاوية رضي الله عنهم وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم أهل الطاعات الكثيرة، ولكن طاعاتهم لا تنفعهم، وأنهم من أهل النار، وأن عليا رضي الله عنه يقاتلهم ويقتلهم.[النبراس: ٢٢٦] لنا وجوه: أي وجوه دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن.

ومجرد الإقدام على الكبيرة لغبلة شهوة، أو حمية، أو **أنفة**، أو كَسَل، خصوصاً إذا (مبتدأ) (كما في الزنا)
اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة - **لا ينافيه، نعم!** إذا كان (خبرٌ لـمجرد الإقدام.)
بطريق **الاستحلال والاستخفاف كان كفرًا؛ لكونه علامة** للتكذيب.

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسجود الصنم، (أي بعض المعاصي) وإلقاء المصحف في القاذورات، (أي النجاسات) والتلفظ بكلمات الكفر، **ونحو ذلك** مما ثبت بالأدلة أنه كفر.

ومجرد الإقدام: جواب شبهة للخوارج، وهي: أن ارتكاب الكبيرة تكذيب للشارع في الوعيد، فإن من اعتقد أن في هذا الإناء أفعى قتالة - لم يدخل يده فيه ألبتة، فإن أدخلها علمنا قطعا أنه لا اعتقاد له، فأجاب عنها بقوله: ومجرد الإقدام إلخ.[النبراس: ٢٢٦] أنفة: بفتحتين بمعنى الحمية، من باب علم، ولذا قال بعض المحشين: هو مستدرك، وعندي: أن العار قسمان: قسم يخالط الغضب كقتل الشاتم، وقسم لا يخالطه كـ وأد البنات، والأول حمية، والثاني أنفة.[النبراس: ٢٢٦]

لا ينافيه: خبر، أي لا ينافي التصديق بالوعيد؛ وذلك لأن الإقدام إنما هو للباعث القوي، لا لإنكار الوعيد، والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به.[النبراس: ٢٢٦] نعم: جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: أليس الإقدام على الكبيرة كفرا أصلا؟ فأجاب بقوله نعم. (كذا في بعض الحواشي)

الاستحلال والاستخفاف: أي بوجه يدل على أنه يعتقدها حلالا أو خفيفا، كذا فسرهما المحققون؛ لأن الاستحلال أو الاستخفاف إن حملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب، والكلام في أماراته.[النبراس: ٢٢٧]

كان كفرا: أما الاستحلال فظاهر، وأما الاستخفاف فهو كفر بظاهر الشرع؛ لأن من اعترف بحقية الشرع، كيف يستخف ما يوجب العقوبة؟ ويجوز أن يراد من الاستخفاف: استخفاف الشريعة، فكفره أيضا ظاهر. ثم اعلم أن استخفاف المعصية إذا وقع في الصغيرة، وكان باعثا على اقترافها - يلزم أن يكون كفرا بمقتضى هذا البيان، فيلزم أن يكون الإصرار على الصغيرة بهذا الكيف كفرا.(عصمت)

لكونه علامة: وهذا جواب عن سؤال، وهو أنا نجد أهل الشرع يحكمون بكفر مرتكب بعض الكبائر، فأجاب بتسليم: أن تلك الكبائر مقرونة بعلامة التكذيب، فالحكم بالكفر إنما هو للتكذيب.[النبراس:٢٢٧] ونحو ذلك: كالاستهزاء باسم من الأسماء الإلهية، أو حكم من الأحكام الشرعية.[النبراس: ٢٢٧]

وبهذا ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار - ينبغي أن لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب، أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا **تُوبُوا** إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾ (التحريم: ٨)، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ** مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (حجرات: ٩)، وهي كثيرة،

وبهذا ينحل: ووجه الانحلال: أنا لا نحكم بكفره لدليل عقلي، حتى يرد ما قلت، بل لأن الشارع حكم بكفره، وله أن يحكم بما شاء. قال القاضي عياض رحمه الله: نكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحا بالإسلام، كالسجود للصنم، أو الشمس، والقمر، والنار، انتهى. ومما يجب أن يحقق: أن العلماء اختلفوا في أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب - يكون كافرا في الأحكام الدنيوية فقط، أو هو كافر عند الله أيضا، فالظاهر [من عبارات الجمهور وكلام الشارح في مؤلفاته هو] الثاني، وذهب بعض العلماء إلى الأول، قال في "المواقف" و"شرحه": من سجد للصنم لا على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية، بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق - لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله، وإن أجري عليه أحكام الكفر في الظاهر، انتهى.[النبراس: ٢٢٧]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا : ووجه الاستدلال: أن القاتل الذي كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق، فيكون صاحب كبيرة، ومع ذلك خوطب بالإيمان.[النبراس: ٢٢٧] توبوا: التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع عن المعصية إلى الطاعة، وهذا هو مأخذ الاستدلال، ونصوحا بفتح النون قراءة الجمهور، أي خالصة، وهو صيغة مبالغة من النصح، وهو الخلوص، ومنه يقال: عسل ناصح إذا خلص من الشمع، وقيل: من نصاحة الثوب، وهي الخياطة والرفو أي توبة ترفو خرق الدين من الذنوب، ومنه ما روي في الحديث: "من اغتاب خرق، ومن استغفر رفا"، وقيل: من النصيحة، وهو طلب الخير للغير، أي توبة ينصح الناس، وتدعوهم إلى الخير، لما يرون من صلاح صاحبها.[النبراس: ٢٢٧] وَإِنْ طَائِفَتَانِ: ووجه الاستدلال: القتال مع المؤمنين ظلما معصية، وقد سمي كلا من الفريقين مؤمنين.[النبراس: ٢٢٨]

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا -بالصلاة على من مات من **أهل القبلة** من غير توبة، والدعاء، والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز **لغير المؤمن**.

واحتجت المعتزلة بوجهين: الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق - اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصري رحمه الله فأخذنا **بالمتفق عليه**، وتركنا المختلف فيه، **وقلنا: هو فاسق** ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

والجواب: أن هذا إحداث للقول المخالف، لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة **بين المنزلتين**، فيكون باطلا، ....

أهل القبلة: أي من يعتقد الكعبة قبلة للصلاة، وهو في اصطلاح السلف: اسم لكل موحد مصدق بالنبي ﷺ؛ لأن الصلاة أعظم شعائر الدين.[النبراس:٢٢٨] لغير المؤمن: إن قلت: حكي عن بعض السلف أنهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفساق، قلت: لعلهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر، أو قصدوا توبيخ أشباهه، كما أن النبي ﷺ كان لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول للصحابة: "صلوا على صاحبكم" تحريضا للناس على أداء الدين.[النبراس:]

بالمتفق عليه: إطلاق الفاسق على مرتكب الكبيرة عند أهل السنة، بمعنى أنه خارج عن الطاعة، لا عن الإيمان، وإطلاقه عند المعتزلة باعتبار أنه خارج عن الإيمان، فلم يأخذوا بالمتفق عليه.(كذا في بعض الحواشي)

وقلنا هو فاسق: لا خفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن - مختلف فيه، وكذا سلب الكفر، وكذا سلب النفاق، فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه، نعم! اختلاف الأمة يصير سببا للتوقف، لكن ليس مذهبهم التوقف.[عصام: ٢١٩]

بين المنزلتين: لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن، فإنه قال: مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق، فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين؛ لأنا نقول: النفاق كفر مضمر، فلا يثبت ثبوت المنزلتين عند الحسن أيضا، فلا يلزم مخالفته للإجماع أصلا. (كذا في بعض حواشي شرح العقائد)

الثاني: أنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً﴾ (السجدة: ١٨)، جعل المؤمن مقابلا للفاسق، وقوله عليه السلام: "**لا يزني** الزاني وهو مؤمن"،* وقوله عليه السلام: "**لا إيمان** لمن لا أمانة"،** ولا كافر؛ لما توارت من أن الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر المسلمين. **والجواب: أن المراد** بالفاسق في الآية: هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على **سبيل التغليط والمبالغة** في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث **الدالة**..............

أي مرتكب الكبيرة

والمقابلة تدل على المغايرة

عطف على قوله: ليس بمؤمن

لا يزني: وجه الاستدلال بهذا الحديث، هو أن يقال: إن قوله: "وهو مؤمن" وقع حالا من قوله: "لا يزني الزاني" أي لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا.[رمضان: ٢٤٢] لا إيمان: وجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه عليه السلام سلب الإيمان عمن لا يحفظ الأمانة، وعدم حفظ الأمانة من الكبائر.[رمضان:٢٤٢]

والجواب أن المراد إلخ: والمطلق ينصرف إلى الكامل، وأيضا ما بعد الآية يدل على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلاً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، (السجدة:١٨،١٩) ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾، (السجدة:٢٠) فإن المكذب بعذاب هو الكافر، وأيضا سبب النزول يدل عليه، وهو أن الوليد بن عقبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر، فقال علي رضي الله عنه: اسكت، فإنك فاسق، فنزلت.[النبراس: ٢٢٩]

سبيل التغليظ: على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه، أو هو محمول على الإيمان الكامل، أي لا يزني الزاني مع كمال الإيمان، ولا إيمان كاملا لمن لا أمانة له؛ لأن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل. (كذا في بعض حواشي شرح العقائد)

والمبالغة: وإن لم يكن واردا على التهديد يلزم منه الكذب في أحكام الشرع؛ لأن المراد بالإيمان هو الإيمان الكامل؛ لصرف المطلق إلى الكامل من أفراده، لكن ترك إظهارا لقيد التغليظ، ومبالغة في الزجر، وإشارة إلى أنه ينبغي أن لا يصدر ممن اتصف بصفة الإيمان مثله.(بحر آبادي) الدالة: على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه.(كذا في بعض الحواشي)

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب السارق حين يسرق، رقم الحديث: ٦٧٨٢.

** أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث: ١٢٣٨٣، وتمامه هكذا: ما خطبنا نبي الله صلى الله عليه وسلم إلا قال: "لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له".

على أن الفاسق مؤمن، **حتى قال** عليه السلام لأبي ذر رضي الله عنه لما بالغ في السؤال: "وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر" واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ **لَمْ يَحْكُمْ** بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ **كَفَرَ** بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور: ٥٥)، وكقوله عليه السلام: "من ترك الصلاة متعمدا **فقد كفر**"،* ....

حتى قال: عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض، وهو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ، فقال: "ما من عبد قال: لا اله إلا الله، ثم مات على ذلك، إلا دخل الجنة"، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: "وإن زنى وإن سرق"، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: "وإن زنى وإن سرق" قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: "وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر". [البخاري: رقم الحديث: ٥٨٢٧.]

لم يحكم: ووجه الاستدلال: أن عدم الحكم عدم العمل، وأجيب بوجوه، أحدها: أن المراد بعدم الحكم: عدم التصديق لا عدم العمل، ثانيها: أن المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة، ثالثها: أن المعنى: مَن لم يحكم بجميع ما أنزل الله، ولا شك أنه كافر؛ لأنه من جملة الإيمان. [النبراس: ٢٣٠]

ومن كفر: وجه الاستدلال: أن ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ، فيفيد أنه لا فاسق سوى الكافر، أي كل فاسق كافر، والجواب يتوقف على إتمام الآية، قال الله سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور:٥٥)، ثم نقول: وتفسيره أن الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم أن يجعلهم خلفاء الأرض، كما جعل بني إسرائيل، وأن يثبت دينهم الذي اختاره لهم، ثم نقول: أجيب بوجوه، أحدها: أن الحصر للمبالغة وليس حقيقيا، وإلا لم يكن الكافر قبل الإيمان فاسقا، وانحصر الفسق في المرتد، وهو خلاف الإجماع، ثانيها: أن المراد كفران النعمة، ولذا قال بعض الأكابر: أول من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضي الله عنه، ثالثها: أن المعنى: هم الكاملون في الفسوق، ولا شك في أن الكافر كامل الفسق. [النبراس: ٢٣٠]

فقد كفر: والجواب: أنه محمول على الاستهانة، أو هو محمول على الاستحلال، أو المراد به كفران النعمة، لا مقابل الإيمان، أو المراد به أنه قارب الكفر، كما يقال: دخل البلد إذا قاربه، وهذا تأويل الإمام الغزالي، أو المراد =

* أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الجيم، رقم الحديث: ٣٣٤٨، وتمامه: "من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر جهاراً".

وفي **أن العذاب** مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)، ﴿لا يَصْلاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥، ١٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧) إلى غير ذلك، **والجواب**: أنها متروكة الظاهر؛ للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع المنعقد على ذلك ما مر.

والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم.

= به أنه شارك الكفار في إباحة الدم والمال، وهذا قول الشافعية، أو أنه خبر واحد فلا يفيد القطع المطلوب في العقائد، مع معارضة الإجماع.[النبراس: ٢٣٠] وفي أن العذاب: عطف على قوله: في أن الفاسق كافر، ووجه الاحتجاج بهذه النصوص: الإجماع على أن بعض الفساق معذب.[النبراس: ٢٣٠] أن العذاب إلخ: وجه الاستدلال: أن تعريف المسند إليه يحصره على المسند، نحو: الكرم هو التقوى، والإمام من قريش، والجواب: أنه ادعائي؛ لأن شارب الخمر معذب، وليس بمكذب. [الخيالي: ١٢٤] و(قرة كمال)

إِنَّ الْخِزْيَ: تقرير الاستدلال: أن الآية حصرت الخزي والعذاب في الكفار، وأجيب بوجوه: أحدها: أن المفرد المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والأصول، فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكفر، ثانيها: أن المراد بالخزي هو الكامل، أي العذاب الأبدي، ثالثها: أن الخزي والعذاب الذي يعقبه عزة نعيم الأبد في حكم العدم.[النبراس: ٢٣١]

والجواب: أي الجواب عن الكل، أن هذه النصوص متروكة الظاهر، كما ذكرنا من تأويلاتها.[النبراس: ٢٣١]

والخوارج: جواب عن سؤال مقدر، كأنه قيل: كيف ينعقد الإجماع مع مخالفتهم؟ وحاصل الدفع: أن الخوارج لخروجهم عن الجماعة، وسلوكهم طريق البدعة - ليسوا من أهل الإجماع، فلا اعتداد بخلافهم.(عصام)

[حكم الشرك بالله وما دون ذلك]

والله تعالى **لا يغفر أن يشرك به** بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟ **فذهب بعضهم** إلى أنه يجوز عقلاً، وإنما علم عدمه **بدليل السمع**، **وبعضهم إلى أنه** يمتنع عقلاً؛ لأن **قضية الحكمة** التفرقة بين المسيء والمحسن، ....

أي عدم الغفران

وهم المعتزلة

لا يغفر: المراد أنه لا يغفر المشرك الكافر إذا مات من غير توبة، ولا حاجة إلى التصريح به؛ لأن من تاب من الشرك وأسلم ثم مات، فهو مسلم لا كافر، والمقصود أن الكافر معذب.(عصمت) أن يشرك به: المراد بالشرك الكفر مطلقا، فإن الكافر مطلقا لا إيمان له، فإن يظهر الإيمان فهو منافق، وإن كفر بعد الإيمان فمرتد، وإن قال بإلهين فمشرك، وإن تدين بدين فكتابي، كاليهودي والنصراني، وإن قال بقدم الدهر واستناد الحوادث إليه فدهري، فإن كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل، وإن كان معه اعتراف النبوة وإظهار الشرع فزنديق. (كذا في شرح المقاصد)

فذهب بعضهم: وهو الأشعري، ذهب إلى جواز غفران الشرك عقلا، لأن العقاب حقه فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نفعا للعبد، من غير ضرر لأحد.[رمضان آفندي: ٢٤٤] بدليل السمع: هذا مذهب الأشعري، وكذا عندهم يجوز تخليد المؤمنين في النار، وتخليد الكافرين في الجنة، إلا أن السمع ورد أنه لا يفعل.(كفاية)

وبعضهم إلى أنه: وكان على الشارح أن يصرح بهم، ويزيف دلائلهم الأربعة رفعا للالتباس، فإن ظاهر كلامه يدل على أن كلا القولين لأهل السنة، وأن الثاني مرجح بالأدلة، ولكني أظن أنه مذهب بعض الماتريدية أيضاً؛ لأنهم يوافقون المعتزلة في أن العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح، وأن ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه، فلذا سكت الشارح عن إبطاله.[النبراس: ٢٣٢]

قضية الحكمة: أي مقتضى الحكمة الإلهية هو الفرق بينهما، ولو لم يعذب الكافر، أو عذب مدة ثم أدخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر والمؤمن، وأجيب بوجوه: أحدها: أنه مبني على أن التفرقة واجبة على الله سبحانه، ونحن نقول: لا يجب عليه شيء، ثانيها: أنه ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسيء، بل لها وجوه غير محصورة، كإثابة المحسن دون المسيء، وكمنع المسيء عن رؤية الله سبحانه في الجنة، أو عن بعض نعيم الجنة، وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي، وخروجه بعده، ثالثها: أن التفرقة الدنيوية كافية، من جواز قتل الكافر، وأخذ ماله، واسترقاقه، رابعها: أنه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة، ونحن نقول بجواز أن يكون متضمنا لحكمة خفية تجعله حسنا ولا نعرفها. لا يقال: قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (القلم:٣٥،٣٦)؛ لأنا نقول: هذا دليل سمعي، والكلام في الأدلة العقلية.[النبراس: ٢٣٢]

والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، **فلا يحتمل العفو** ورفع
أي والحال أن الكفر
الغرامة. **وأيضاً الكافر** يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة، فلم يكن العفو عنه
بالفتح العذاب دليل ثالث
حكمة. وأيضاً هو **اعتقاد الأبد** فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب.
دليل رابع
ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر، مع التوبة أو بدونها، **خلافاً**
ما سوى الشرك
للمعتزلة. وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، ....

والكفر: بخلاف غيره من الذنوب، فإنها قد تباح للإكراه، وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص، وشرب الخمر للدواء، وأما تكلم المكره بالكفر فليس بكفر.[النبراس: ٢٣٢] فلا يحتمل العفو: وأجيب عن هذا الدليل بأنه مبني على القبح العقلي، ونحن لا نسلمه، ولو سلم فنقول: نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجناية.[النبراس: ٢٣٢]
وأيضا الكافر: هذا دليل ثالث، والجواب: أن عدم كونه حكمة - دعوى بلا دليل، ولعل الأنسب بالكرم إعطاء من لا يسأل.[النبراس: ٢٣٢] اعتقاد الأبد: دليل رابع، أي الكفر اعتقاد الأبد؛ لأن الكافر يريد الدوام عليه لو عاش أبدا، فيوجب جزاء الأبد، بخلاف سائر الذنوب، فإن المؤمن العاصي لا يريد المداومة على العصيان، بل يطلب أن يوفق للتوبة، وأجيب أولاً بأنا لا نسلم أنه اعتقاد الأبد، بل هو منقطع بالموت، وثانيا: بأن قوله: "فيوجب جزاء الأبد" تحكم.[النبراس: ٢٣٢]
خلافا للمعتزلة: فإنهم زعموا أنه لا يغفر الكبيرة بلا توبة. وفي تقرير الحكم: أي في ذكر هذه المسألة بهذه العبارة المقتبسة من الآية الشريفة، وهي: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨) إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن، وقال بعض المحشين: كان عليه أن يقول: وفي تقرير الحكمين؛ لأن قوله: والله لا يغفر أن يشرك به أيضا اقتباس، وأجيب بأنه لم يفعل ذلك؛ لأن نسخ المتن مختلفة في تقرير الحكم السابق، فقد وقع في بعضها: "والله لا يغفر الشرك" ولا يبعد أن يقال: إنه أراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك، ومغفرة ما دونه. ثم اعلم! أن هذه الآية من أقوى دلائل أهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب؛ لأنها نص في التفرقة بين الشرك وما دونه، بأن الأول لا يغفر، والثاني يغفر، ثم قد ثبت بالنصوص وإجماع الطرفين أنه لا فرق بينهما مع التوبة؛ لأنهما مغفوران، فثبت أن هذا الفرق عند عدم التوبة، وأجاب عنه المعتزلة بأن الجملة الثانية مقيدة بالتوبة، فالمعنى: لا يغفر الشرك بلا توبة، ويغفر ما دونه مع توبة لمن يشاء، واعترض عليهم بوجوه: أحدها: أنه اختراع=

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، والمعتزلة يخصّصوها بالصغائر، وبالكبائر الآيات والأحاديث المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين: **الأول**: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة. **والجواب**: أها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب،...

= لقيدين متضادين من غير دلالة في اللفظ عليهما، وهذا مما يخل ببلاغة الكلام، فتكلف صاحب "الكشاف" لدفعه، وزعم أن قوله: "لمن يشاء" قيد لكل من الجملتين على سبيل التنازع، فالمعنى: أن الله لا يغفر الإشراك لمن يشاء أن لا يغفر له وهو غير التائب، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أن يغفر له وهو التائب، ثانيها: أن قولهم: "يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء" ينافي مذهبهم، وهو وجوب العفو عن التائب؛ لأن التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب، وأجيب بأن الوجوب يؤكد المشيئة فكيف ينافيه، ودفع بأن التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير المقيد، ثالثها: أن التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه إجماعا، وترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم، فيلزمكم المساواة بينهما، مع أن الآية نص في عدم المساواة. وبالجملة هذه الآية شديدة على المعتزلة، حتى تكلف بعضهم أن قوله: "ويغفر" عطف على "يغفر"، فكلاهما منفي، والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما، وهذه جرأة عظيمة على الله سبحانه.[النبراس: ٢٣٣، ٢٣٤]

والآيات والأحاديث: كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣)، فهي شاملة للصغائر والكبائر، مع التوبة وبدونها، وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ: "من علم إني لذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت له، ولا أبالي ما لم يشرك بي شيئا"، (رواه في شرح السنة).[النبراس:٢٣٤] **الأول**: وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، (الانفطار:١٤) وقوله عليه السلام: "ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث" (رواه أحمد)، ووجه التمسك: أن المغفرة تستلزم كذبها.[النبراس: ٢٣٤]

والجواب: حاصل الجواب: أنا لا نسلم عموم هذه الآيات والأحاديث، بل المراد منها بعض العصاة، وهم الكفار وبعض فساق المؤمنين، وقوله: إنما تدل على الوقوع دون الوجوب وقع استطرادا؛ وذلك لأن المعتزلة تمسكوا بنصوص الوعيد على أنه يجب عقاب العاصي على الله تعالى، ومذهب أهل السنة: أنه لا يجب على الله سبحانه شيء، فأجاب عنه الشارح بأن النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه، وإلا فلا تعلق لهذا الكلام بهذا الجواب، والأولى تركه، وعندي: أن سبب ذكره التساهل في أخذ عبارة "المواقف"، وهي هكذا: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين: الأول: أنه تعالى أوعد بالعقاب، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وأنه محال، والجواب: أن غايته وقوع العقاب، فأين وجوبه؟.[النبراس:٢٣٥،٢٣٤]

وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، **وزعم بعضهم** أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحقّقون على
أي أهل السنة تضعيف للجواب
خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ**﴾، الثاني: أن
أي كيف يصح الخلف (ق: ٢٩)
المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه -كان ذلك تقريراً له على الذنب، وإغراء
أي العلم بعدم العقاب
للغير عليه، **وهذا ينافي** حكمة إرسال الرسل.
أي لغير المذنب

والجواب: أن مجرّد **جواز العفو** لا يوجب ظن عدم العقاب، فضلا عن العلم، **كيف** والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة...
النصوص العامة

وقد كثرت: جواب ثان، وحاصله: أنه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد، فنقول: هي من العام الذي خص منه البعض، وقرينة التخصيص: نصوص العفو، إن قلت: ما الفرق بين هذا الجواب، والجواب الأول الذي هو منع العموم؟ قلت: النصوص على الجواب الأول قضايا جزئية، وعلى الثاني كلية.[النبراس: ٢٣٥]

وزعم بعضهم: هذا جواب ثالث، وحاصله: أن الخلف في الوعد كذب قبيح، وفي الوعيد لطف محمود، فإن السلطان إذا غضب على المجرم وأوعده بالقتل ثم عفا كان محمودا على العفو، وهذا مذهب الصوفية أيضاً.[النبراس: ٢٣٥]

ما يبدل القول: وتمام الآية: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (ق:٢٨،٢٩) وأجيب أولاً بأن معنى قولهم "الخلف في الوعيد كرم": أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فلا يبعد من كرمه أن يعلقه بالمشيئة، وإن لم يصرح بها؛ لئلا يغتر بها العاصي، أما إذا أخبر بالوعد فاللائق بحاله الإبقاء والإنجاز، وقال في "قوة القلوب": روينا عن رسول الله ﷺ قال: "من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمله فهو فيه بالخيار"، وثانيا بأن الوعيد قد يكون إنشاء للتخويف لا إخبارا، والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب. بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة، وهو: أنكم زعمتم أن ترك عقاب العاصي خلف مذموم، فنقول: ترك ثوابه بالجنة أيضا كذلك؛ لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وإدخال الجنة، فجعل الأول خلفا لا الثاني تحكم، والقول بحبط حسناته باطل.[النبراس: ٢٣٥]

وهذا ينافي: لأن الحكمة في إرسالهم الدعوة إلى الطاعة والزجر عن المعاصي.[النبراس: ٢٣٥] جواز العفو: فإن الظن هو الإدراك الراجح، ولا يترجح العفو بمجرد جوازه. كيف: أي كيف يوجب الظن، والعلم بعدم العقاب؟.[النبراس: ٢٣٥]

بغاية من التهديد -ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، **وكفى به زجرا**.
التخويف أي وقوع العقاب من العصاة

[جواز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة]

ويجوز العقاب على الصغيرة، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا؛ لدخولها **تحت قوله تعالى**: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ولقوله: ﴿لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: ٤٩)، والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك **من الآيات** والأحاديث، وذهب **بعض المعتزلة** إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلا، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ **سَيِّئَاتِكُمْ**﴾ (النساء: ٣١)،...............
أي لا يلزم ولا يمتنع أي الصغيرة

وكفى به زجرا: أي كفى ترجيح الوقوع زجرا للمذنب، فإن العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع، وإن كانت السلامة جائزة.[النبراس: ٢٣٦] تحت قوله تعالى: وجه الاستدلال: مع أن ظاهر الآية يدل على جواز العفو، لا على جواز العقاب، هو أنه حصر مغفرة ما دون الكفر على من يشاء، يفهم من ذلك أن البعض من مرتكبي ما دون الكفر غير مغفور ومعاقب، ويجوز أن يكون معصية ذلك صغيرة، فيلزم جواز العقاب على الصغيرة.(عصمت)

من الآيات: كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣) و﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (الزلزلة:٨)، ومن أوضح ما يدل عليه ضغط القبر لسعد بن معاذ الأنصاري رضي الله عنه من قطرات البول، مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة.[النبراس:٢٣٧] بعض المعتزلة: قيد بالبعض؛ لأن جمهورهم على أنه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا؛ لأن الكافر وصاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة، وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب.[النبراس:٢٣٧]

سيئاتكم: أي صغائركم، يعني نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر، وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة، فيلزم دعوى المعتزلة؛ لأن دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب.[رمضان آفندي: ٢٤٨]

وأجيب **بأن الكبيرة** المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل.

وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، **وإن كان الكل** ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة **بأفراد المخاطبين**، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: **ركب القوم** دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

بأن الكبيرة إلخ: فيلزم أن يكون المراد منها الكفر؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، فالمعنى: إن تجتنبوا أنواع الكفر والشرك -كما تنهون عنه- نكفر عنكم سيئاتكم التي سبقت منكم في حالة الكفر بسبب الإسلام، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨).(تفسير زاهدي)

وجمع الاسم: جواب سؤال مقدر، وهو أنه إذا كان المراد من الكبائر المذكورة في الآية الكفر، فالمناسب إفرادها لا جمعها؛ لأن الكفر كبيرة واحدة من الكبائر المعدودة المذكورة، وحاصل الجواب: أن الكفر أنواع، ككفر المجوس، وكفر اليهود، وكفر النصارى، وكفر عبدة الصنم، كفر الزنادقة، فيكون كبائر من هذه الحيثية. [النبراس: ٢٣٧] و(عصمت)

وإن كان الكل: اعتذار عن مخالفة الفقهاء، فإنهم قالوا: الكفر ملة واحدة، ولذا يرث النصراني من أخيه اليهودي، مع أن اختلاف الدين يمنع التوارث، وحاصل الاعتذار: أن الكفر أنواع مختلفة في الحقيقة، واشتراك أنواعه في الحكم لا ينافي تعددها، ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧).[النبراس: ٢٣٧]

بأفراد المخاطبين: ككفر أبي جهل وكفر أمية وكفر أبي لهب مثلا. ركب القوم: فإن معناه: أن كل واحد منهم ركب دابته ولبس ثوبه، فمعنى الآية: إن يجتنب كل واحد منكم كفره نكفر سيئته. إن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون المؤمن مغفور الذنوب كلها، وهذا مذهب المرجئة القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، وهذا أعظم فسادا من مذهب المعتزلة، أجيب بوجوه: أحدها: أن المراد هي السيئات التي قبل الكفر، وفي الحديث: "الإسلام يهدم ما كان قبله"، (رواه مسلم)، ثانيها: أن التكفير مقيد بالمشيئة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، وأورد عليه: أنك إذا قيدت بالمشيئة فلا حاجة إلى حمل الكبائر على الكفر، أجيب بأنه لا فائدة حينئذ في تعليق التكفير بالاجتناب؛ إذ يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب أيضا، ثالثها: أن المعنى: نكفر عنكم سيئاتك بالتوبة، ولا شك في أن التوبة إنما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر، ولنا =

والعفو عن الكبيرة، هذا مذكور **فيما سبق**، إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو، كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به قوله: إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق.

أي بقوله: ويجوز العفو

وبهذا يؤول **النصوص** الدالة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

بالاستحلال

= في هذا المقام كلام شريف، وهو: أن تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف، والأحسن المطابق للآثار هو: أن المرد بالكبائر ضد الصغائر، وتكفير السيئات هو إسقاط الصغائر بالطاعات، فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان ، مكفرات لما بينهن إذا اجتنب الكبائر"، (رواه مسلم)، وعن عثمان ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " ما من امرئ مسلم يحضره صلاة مكتوبة، يحسن وضوءها وخشوعها وركوعها، إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب، ما لم تؤت كبيرة" (رواه مسلم)، وعن ابن مسعود ﷺ: أن رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤)، فقال الرجل: يا رسول الله! أَلِي هذا؟ قال: "لجميع أمتي كلهم" (رواه البخاري ومسلم)، والأحاديث في هذا الباب كثيرة. والفرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر؛ لأن مجتنب الكبائر إذا عمل صغائر، ويعمل بعدها طاعة مكفرة كان جائز العقوبة عندنا، لا عندهم.[النبراس: ٢٣٧]

والعفو عن الكبيرة: أي لا يلزم ولا يمتنع، والأول رد على المرجئة، حتى قالوا: لا يجوز تعذيب المؤمن، وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر، والثاني رد على المعتزلة، حيث قالوا: يخلد صاحب الكبيرة في النار، والظاهر أن المراد بجواز العفو - عدم امتناعه.[النبراس: ٢٣٧، ٢٣٨] فيما سبق: أي في قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر. (كذا في بعض الحواشي) النصوص: كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وكقوله ﷺ "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن".[النبراس: ٢٣٨]

[الشفاعة لمن؟]

والشفاعة ثابتة للرسل **والأخيار** في حق **أهل الكبائر**، بالمستفيض من الأخبار، **خلافا للمعتزلة.**

أراد ما يعم الرسل والنبي — بالمشهور من الأحاديث

والشفاعة: هي في اللغة: المعونة، وفي الاصطلاح: رفع العقوبة وطلب التجاوز عن الذنب، وسميت الشفاعة شفاعة، كأن المجرم كان فردا، فجعله الشفيع زوجا بالانضمام إليه، والشفع ضد الفرد.[النبراس: ٢٣٨] و(شرح أوراد)

والأخيار: جمع خير بتشديد الياء، وهم الملائكة والصلحاء والشهداء، وعن عثمان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء". (رواه ابن ماجه) وجاء في الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين وإخراجهم عن النار: "كل من عرفوه يقول الله شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، و لم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط".(رواه البخاري ومسلم).[النبراس: ٢٣٨]

أهل الكبائر: خصهم بالذكر؛ لأن شفاعة أهل الصغائر يعرف منه بالطريق الأولى، إن قلت: ذكر الشارح في "التلويح": أن كراهة التحريم إلى الحرام أقرب وفاعلها يستحق محذورا دون العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة، وقال في موضع آخر: تارك السنة يستحق حرمان الشفاعة، انتهى. فإذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محرومين عن الشفاعة، فما ظنك بصاحب الكبيرة؟ أجيب بوجوه: أحدها: أن ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم أن يكون جزاء للكبيرة التي لها جزاء آخر أشد وأعظم كالنار، الثاني: أن المراد الحرمان عن الشفاعة، أي كونه شفيعا الآخر، وارتضى الناس هذا الجواب، وليس بوجه؛ لقوله ﷺ: "من ترك سنتي لم ينل شفاعتي" ذكره الشارح في بحث الحكم من "التلويح"، الثالث: أنه يستحق الحرمان، ولا يلزم منه وقوع الحرمان. ولا يخفى أنه جواب عن عبارة الشارح، لا عن الحديث، ولك أن تأول الحديث به، الرابع: أنه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات، لا عن شفاعة التخليص عن النار، الخامس: أنه لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار، فلا ينافي الشفاعة للإخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب، السادس: أنه يحرم الشفاعة لإدراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل، السابع: أنه يحرم عن الشفاعة في بعض أهوال الموقف، وهذه الاحتمالات تقطع الاعتراض، والله أعلم بما هو المراد من الحديث.[النبراس: ٢٣٨]

خلافا للمعتزلة: فإنهم قالوا: لا شفاعة لتخليص المجرم، بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط.[النبراس: ٢٣٨]

وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم لما لم يجز لم تجز.
العفو بالشفاعة أولى

الشفاعة لإسقاط العذاب
لنا: قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (المدثر: ٤٨)، فإن أسلوب هذا كلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسّموا بما يخصهم، **لا بما يعمهم** وغيرهم. **وليس المراد** أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، ....
طريقة — قطع رجائهم — اسم كان — أي مقام التقبيح والإقناط

لذنبك: قيل: أريد الصغائر سهوا، فإن الأنبياء غير معصومين عنها، وقيل: ترك أفضل، فإنه يعد في الأنبياء ذنبا؛ لعظم منزلتهم، وقيل: اطلب العصمة لنفسك، والمعنى: اطلب بقاءها، وقيل: أمر بالاستغفار مع أنه معصوم؛ تعليما للأمة، وقيل: أي لذنب أمتك.[النبراس: ٢٣٩]

وللمؤمنين والمؤمنات: والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم، ثم لما كان الذنوب تعم الصغائر والكبائر - ثبت الشفاعة في الكل، وقد يزعم أن المراد صغائرهم بقرينة ما قبله؛ لأن ذنب النبي ﷺ صغيرة، فالدليل إلزامي؛ لأن المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقا، وفيه نظر؛ لأن الصارف عن العموم في قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ (محمد: ١٩) إنما هو دليل العصمة، ولا صارف في قوله: ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩)، فيجب الحمل على العموم. وفي إعادة الجار إشارة إلى أن ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي ﷺ.[النبراس: ٢٣٩]

لا بما يعمهم: فوجب أن يكون النفع خاصا بهم.[النبراس: ٢٣٩] وليس المراد: جواب عن سؤال يتوقف على مقدمة، وهي: أن مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه، مخالفا لما ثبت للمذكور، كقوله ﷺ: "في غنم السائمة زكاة" ويفهم منه: أنه لا زكاة في غير السائمة، وهذا عند الشافعي، وأنكره الحنفية والمعتزلة، وقالوا: حكم غير السائمة معلوم من نص آخر، لا من هذا الحديث، ثم تقرير السؤال: أن الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة؛ لأن الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفار، وأنتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين، والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة، فكيف يتم الحجة عليهم؟ وحاصل الجواب: أن مطلوبنا ثابت من سياق الآية، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام، لا من مفهوم المخالفة.[النبراس: ٢٣٩]

وقوله عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"،* وهو مشهور أي هو حديث مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة **متواترة المعنى**.

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر: ١٨). **والجواب بعد تسليم** دلالتها على العموم في الأشخاص **والأزمان والأحوال**: ....

متواترة المعنى: المتواتر: هو الثابت من جمع كثير يستحيل العقل توافقهم على الكذب، فهو إما اللفظ أو المعنى وإما كلاهما، أما اللفظ: كما في متشابهات القرآن مثلا، كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) وأما المعنى: مثل هذا، وقصة عذاب القبر من هذا القبيل، وأما المتواتر لفظا ومعنى، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة:٤٣).(كذا في بعض الحواشي) والجواب بعد تسليم: أي الجواب الأول: أن لا نسلم دلالتها على النفي عن كل شخص، بل نقول: المراد بها الكفار، فالمعنى: لا تجزي نفس عن كافر شيئا، ولا يقبل منها شفاعة لكافر، وما للكافرين من حميم.[النبراس: ٢٤٠]

والأزمان: جواب ثان، أي لا نسلم دلالتها على النفي في كل زمان، بل يجوز أن يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص، كالوقت الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥) ووجّه بعضهم بأن القيامة أيام كثيرة، والمذكور في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً﴾ (البقرة: ٤٨) هو يوم منها، وعندنا فيه بحث؛ لأن المعلوم من ظواهر النصوص: أن الحساب والشفاعة، ودخول الجنة والنار في يوم واحد، اللهم إلا أن يجاب بأن اليوم قد يفسر بالوقت، ولذا قيل في قول القائل: عبدي حر يوم يقدم زيد أنه يعتق ولو قدم ليلا، فلعل المُوجّه أراد تفسير الآية بهذا.[النبراس: ٢٤٠]

والأحوال: جواب ثالث، وهو أنا لا نسلم دلالتها على النفي في كل حال، بل يجوز أن عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الأحوال، كما إذا صدر الحكم القطعي بإدخال النار، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: يا رسول الله! هل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ قال: "أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا: عند الميزان، وعند الكتاب، وعند الصراط"، (رواه أبو داود)، وقد يزعم أن ذكر الأحوال مستدرك؛ لأن ذكر الأزمان يغني عنه، ولنا فيه نظر؛ لأن الاستدراك إنما يتم لو وقعت هذه الأحوال على كل مكلف في زمن واحد، لكنه يجوز أن يقع في زمن واحد أحوال مختلفة على المكلفين، فبعضهم يحاسب، وبعضهم يقرأ الكتاب، وبعضهم يوزن كتابه، والله أعلم.[النبراس: ٢٤٠]

* أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في الشفاعة، رقم الحديث: ٢٤٣٥.

أنه يجب تخصيصها بالكفار، **جمعا بين الأدلة**. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع ، **قالت المعتزلة** بالعفو عن الصغائر مطلقا، وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب، لا للخلاص من العقاب وكلاهما الشفاعة والعفو فاسد، أما الأول؛ فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، **فلا معنى للعفو**، وأما الثاني؛...

أنه يجب تخصيصها: خبر عن الجواب، وهو جواب رابع، يعني أنا سلمنا دلالتها على النفي، عن كل شخص، في كل وقت، وكل حال، فنقول: هي من العام الذي خص منه البعض، وهم المشفوع لهم، إن قلت: تسليم عموم الأشخاص والأوقات والأحوال - ينافي ثبوت الشفاعة للبعض؟ فالجواب: أن تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء، ولا يجوز الاستثناء إلا من حكم كلي، فهذا التخصيص لا ينافي العموم، بل يستلزمه، كقولك: جميع عبيدي أحرار إلا زيد، وهذا معنى ما قيل: إن المسلم دلالتها على العموم، لا إرادة العموم، وقد سلف توضيح ذلك.[النبراس: ٢٤٠، ٢٤١]

جمعا بين الأدلة: علة للتخصيص أو للوجوب، أي الأدلة النافية للشفاعة والمثبتة له، وهذا جواب ما يقال من أن تخصيص العام خلاف الظاهر، لا يرتكب إلا لضرورة؟ وحاصل الجواب: أن النصوص لا يجوز تعارضها، فدفع التعارض ضرورة داعية إلى التخصيص.[النبراس: ٢٤١] قالت المعتزلة: جزاء لما، أي لم يستطيعوا إنكار العفو والشفاعة من أصلهما، بل أنكروهما في البعض وأثبتوهما في البعض.

قالت المعتزلة: فمذهب جمهورهم: أن الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة أصلا، لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب كبيرة؛ لأن المؤمن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر، والكافر وصاحب الكبيرة لا يعاقب على الصغيرة؛ لأنهما مشغولان بعذاب الكفر والكبيرة، ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الأشخاص، لزعمهم أن العقاب مضرة خالصة، لا يمكن تفاوته لبلوغه أقصى ما يمكن، فلم يمكن عقابهما على الصغيرة. ولا يخفى فساد دليلهم، وذهب بعضهم إلى العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر فإن حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم، فقوله مطلقاً على إطلاقه وإن حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب.[النبراس:٢٤١] فلا معنى للعفو: لأن العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب.[النبراس:٢٤١]

فلا معنى للعفو: فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص.

فلأن النصوص **دالة** على الشفاعة، بمعنى **طلب العفو** من الجناية.

[مسألة تخليد المؤمن في النار]

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار، وإن ماتوا من غير توبة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ **مِثْقَالَ** ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، **ونفس الإيمان** عمل خير، لا يمكن **أن يرى جزاء** قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ **لأنه باطل** بالإجماع، فتعين **الخروج** من النار؛.....

دالة: قد صح في الحديث المشهور: أن النبي ﷺ يسجد يوم القيامة، ويشفع لأهل النار، فيستجاب شفاعته، ويؤمر بإخراجهم من النار، فيخرجهم حتى لا يبقى فيها إلا من حكم القرآن عليه بالخلود، وتفصيله في "صحيح البخاري" و"مسلم"، وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: "يصف أهل النار فيمر بهم الرجل من أهل الجنة، فيقول الرجل منهم: يا فلان! أما تعرفني أنا الذي سقيتك شربة، وقال بعضهم: أنا الذي وهبت لك ماء وضوء، فيشفع له، فيدخله الجنة"، (رواه ابن ماجة).[النبراس: ٢٤١]

طلب العفو: فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص. مثقال: مثقال الشيء: ما يساويه في الثقل، والذرة: النملة الصغيرة، أو الهباء الذي يدور في الهواء، ويرى في البيت إذا وقع الشعاع فيه من الكوة. المتبادر من الآية: أن كل مؤمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره جزاءه يوم الجزاء، فلا يرد ما قيل من أن المدعى ههنا سالبة كلية، هي: أن لا شيء من المؤمنين المرتكبين الكبائر يخلدون في النار، والآية قضية غير مسورة في قوة الجزية، فلا تفيد سالبة كلية، تأمل.[النبراس: ٢٤١]

ونفس الإيمان: هذا جواب ما يقال: وهو أن يقال: "يمكن أن يرى العاصون ثواب إيمانهم أولا، ثم جزاء عصيانهم" أجاب بقوله: ونفس الإيمان.[رمضان آفندي: ٢٥٣] أن يرى جزاء: أي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار.

لأنه باطل بالإجماع: لأنه لو جوزي لزم دخوله في الجنة؛ لأن جزاء الأعمال الصالحة لا يكون إلا في الجنة، ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها، فلم يدخل النار، لكن لا يلزم من دخوله في النار أن يكون خالدا فيها؛ لأن الخلود في النار مختص بالكافرين. أورد عليه: أنه مبني على أن جزاء الإيمان هو الجنة، وهو محل منع؛ لجواز أن يرى جزاءه في الدنيا بنعمة، أو في الآخرة بتخفيف العذاب، وأجيب بأن النصوص دالة على المدعى؛ لحديث: "من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة"، (رواه مسلم).[رمضان آفندي: ٢٥٣، النبراس: ٢٤٢]

الخروج: ثم الخلود في الجنة؛ لأن العود إلى النار باطل إجماعا.

ولقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ**﴾ (التوبة: ٧٢)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا** وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً﴾ (الكهف: ١٠٧)، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، **مع ما سبق** من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات، **وقد جعل جزاءً** للكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً. وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه إما كافر أو صاحب.....

وعد الله: هذه الآية وما بعدها يثبت مطلبنا على أصلنا، ولكن لا يجوز أن يكون الحجة على المعتزلة على أصلهم، فإن الكبيرة عندهم أخرج صاحبها عن أن يكون مؤمنا، فلم يدخل تحت هذين النصين.(عصمت)
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا: وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وعد الجنة على الإيمان والعمل الصالح، ولم يشترط ترك الكبيرة، وفيه بحث من وجهين: أحدهما: أن ترك المعصية عمل صالح؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات:٤١،٤٠). والجواب: أن الترك ليس عملا، لا لغة ولا شرعا، وإلا لزم أن يكون الشاغل بالمباحات يتجدد له أعمال الخير في كل آن، حتى في النوم، وهذا باطل، بل إذا تهيأت أسباب المعصية حتى كاد أن يفعلها، فذكر الله تعالى وانتهى عنها -كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا، الثاني: أن المطلوب هو أن مجرد الإيمان يدخل الجنة، والآية لا تدل عليه، بل مقرونا مع العمل الصالح، وأجيب بأن البقاء على الإيمان عمل صالح.[النبراس: ٢٤٢]
مع ما سبق: جواب سؤال مقدر، وهو أن هذه النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة؛ لأنهم يقولون: صاحب الكبيرة ليس مؤمنا.[النبراس: ٢٤٢] وأيضاً الخلود: هذا دليل إلزامي بالنسبة إلى المعتزلة؛ لأن كون الخلود في النار من أعظم العقوبات إنما هو عند المعتزلة، وأما عندنا فلا يكون التصرف في ملكه ظلماً.(محمود)
وقد جعل جزاء: هذا الدليل مبني على القبح العقلي فيكون إلزاميا، وإلا فالأشعرية على أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء، واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون عذاب الكافر أشد، أجيب بوجهين: أحدهما: أن المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا، بل يقولون: هو المضرة أقصى ما يكون، ثانيهما: أن الشارع أطلق الخلود جزاء الكافر، من غير قيد بالشدة، فالتقييد ينافي الإطلاق.[النبراس: ٢٤٢]

كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر، ليسوا من أهل النار، على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع، وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين: الأول: أنه يستحق العذاب، وهو **مضرة خالصة** دائمة، **فينافي** استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة.

أي من لم يصدر عنه ذنب / لا يمازجها منفعة / أي استحقاق العذاب

والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، **وهو الاستيجاب**، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل. فإن شاء عفا، وإن شاء **عذبه مدة**، ثم يدخله الجنة.

ولا يجب شيء منهما

مضرة خالصة: قالوا: لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا، فإنها مضار من وجه دون آخر، فيجب أن يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير.[عبدالحكيم: ١٢٩] فينافي إلخ: والمتنافيان لا يجتمعان، فيحبط الأعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر، يرد عليه: أن إبطال السيئة بالحسنة أولى من العكس، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤)؛ ولقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠) قال أبو علي وأبو هاشم: إن المعاصي تحبط الطاعات إذا زادت عليها، وإذا زادت الطاعات أحبطت المعاصي.[رمضان آفندي: ٢٥٤]

والجواب: بأن يقال: لا نسلم أن العذاب مضرة خالصة دائمة، بل هو مضرة خالصة، فلا تنافي بين الثواب والعقاب، بل يعاقب ثم يثاب، ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين، بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات، والمضرة الدائمة من جهة المعصية، ولو سلم فإبطال السيئة بالحسنة أولى، كما مر.[رمضان آفندي: ٢٥٤] وهو الاستيجاب: أي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، فإن الصحيح عندنا: أنه لا يجب على الله سبحانه شيء، وإذا قلنا: إن المطيع يستحق الجنة، والكافر يستحق النار، فمعناه: أن الأول أهل لفضله، والثاني أهل لعدله.[النبراس: ٢٤٣]

عذبه مدة: وجاءني في الحديث: "أن مكث بعض العصاة في النار ساعة، وبعضهم يوم، وبعضهم سنة، وبعضهم شهر، وأطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، (كذا رواه الحكيم الترمذي في "نوادر الأصول") وفي هذا المقام بحثان: البحث الأول: زعمت المعتزلة أن ثواب المطيع، وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه، =

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١). **والجواب: أن قاتل** المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون إلا كافراً،........

= أما الثواب فلوجوه: أحدها: أن التكليفات إما لا لغرض وهو عبث، وإما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة إليها، وإما لغرض العبد في الدنيا، وهي بيت المصائب والكدورات، وإما في الآخرة وهو المطلوب، والجواب: أنه لا غرض لفعله تعالى عندنا، وثانيها: أن العبادات خدمة شاقة يجب الأجرة، والجواب: أنها لا تكافي إحدى نعمه التي لا تحصى، فكيف يجب العوض عليها؟ وثالثها: عدم وجوبه يفضي إلى الكسل في الطاعات، والجواب: أن ظن الثواب عليها، وظن عقاب على تركها - دافع الكسل، رابعها: لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد، والجواب: أن مدلولها الوقوع، لا الوجوب. وأما العقاب فلوجوه: أحدها: أنه لو لم يجب لاجترأ الناس على المعاصي، ثانيها: لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد، وجوابها ظاهر مما سبق، ثالثها: لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي، والجواب: أنه يمكن الفرق بالسبق إلى الجنة، ورفعة الدرجات، وكثرة النعيم، على أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء، البحث الثاني: ذهبت المعتزلة إلى الإحباط، وبنوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار، فقال جمهورهم: يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة، وذهب الجبائي إلى أن الكثير يحبط القليل، فإذا زادت الطاعات أحبطت المعاصي من غير أن ينقص ثوابها، وأما إذا زادت المعاصي على الطاعات أحبطت الطاعات من غير أن ينقص عقابها، وقال ابنه أبو هاشم: يتساقط المتساويان ويبقى الزائد، للثواب أو العقاب، وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط المعاصي كلها، وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر، وقالت الأشاعرة: إذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فأمره إلى الله سبحانه، إن عفا عنه فبفضله، وإن عاقبه فبعدله.[النبراس: ٢٤٣]

والجواب أن قاتل: أي الجواب عن الآية الأولى، أي المعنى: من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا، ولا شك أن هذا لا يكون إلا مع استقباح الإيمان، وهو كفر، وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة، من تعليق الحكم بالمشتق يدل على كون مأخذ الاشتقاق علة للحكم، نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، وأجيب عن الآية بوجوه أخر، أحدها: أن هذا جزاءه إن جوزي عليه، ولكنه لا يكمل جزاءه إيفاء لوعده المؤمنين بالجنة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ (النساء: ٩٣) قال: "إن جازاه"، (رواه الطبراني بسند ضعيف)، ثانيها: متعمدا أي مستحلا، ثالثها: أنها نزلت في مقيس بن ضبابة، وجد =

وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا **من أحاطت به** خطيئته وشملته من كل جانب، **ولو سلم فالخلود** قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: "سجن مُخلّد"، **ولو سلم** فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود، كما مر.

=أخاه مقتولا بالمدينة في بني النجار، فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يدفعوا إليه الدية، فأخذ الدية، ثم قتل مؤمنا ورجع إلى مكة مرتدا، (رواه ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس). [النبراس: ٢٤٤] وكذا من تعدى: جواب عن قوله: "من يعص الله ورسوله" أي المراد بالحدود جميع الحدود، ومن تعدى جميعها فلا شك في أنه كافر؛ لأن أعظمها الإيمان بالله ورسوله ﷺ، ومما يدل عليه أنها نزلت حين أنكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من المواريث، وقال: لا وارث إلا من قاتل على ظهر الخيل، وأحرم النساء والولدان. [النبراس: ٢٤٤]

من أحاطت به: جواب عن الآية الثالثة، أي معنى الإحاطة: أن يعم الخطيئة ظاهره وباطنه، فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق، ولا في لسانه إقرار، وهذا لا يكون إلا في الكافر. [النبراس: ٢٤٤]

ولو سلم فالخلود: أي لو سلم أن الآيات الثلاث في حق الفاسقين والكافرين، فالخلود يستعمل في المكث الطويل من غير دوام، كقولهم: "سجن مخلَّد" اسم مفعول من التخليد، ومن الظاهر: أن المكث في السجن ليس دائما لانقطاعه ولو بالموت، واعترض عليه بأن الخلود حقيقة في الدوام، ومجاز في المكث الطويل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (الأنبياء:٣٤)؛ إذ الحقيقة لا يجوز نفيها، مع أن نوحا عليه السلام عُمِّر ألف سنة، وهو مكث طويل، وقد تقرر أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، وأجيب بأن وجدناه يستعمل في المكث الطويل، استعمالا شائعا بلا قرينة، وهذا ينفي التجوز، فلا بد إما من القول بالاشتراك، وإما بأنه موضوع للمكث الطويل مع دوام أو بدونه، والثاني أفضل؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل. ثم لا نسلم أن ألف سنة مكث طويل على الإطلاق، بل الطويل أمر إضافي، ولذا يسمى هذا العالم بالدنيا؛ لقلة مدته، ولو سلم فنقول: الخلود في الآية محمول على أحد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال، لا لأن اللفظ موضوع له. [النبراس: ٢٤٥]

ولو سلم: أي أن الخلود لا يستعمل إلا في الدوام، فمعارض أي ما ذكرتم من الآيات بالنصوص الدالة على عدم الخلود: أي عدم خلود فساق المؤمنين، كما مر، كقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (التوبة: ٧٢) وحديث أبي ذر رضي الله عنه: "وإن زنى وإن سرق". [النبراس: ٢٤٥]

[مبحث الإيمان]

والإيمان **في اللغة التصديق**، أي **إذعان** حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا، إفعال من الأمن، كأن حقيقه (أي معناه الحقيقي) "آمن به" **آمنه التكذيب** والمخالفة، **يعدّى باللّام** كما في قوله تعالى: حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ....

في اللغة التصديق: خلافا لمن ذهب إلى أن التصديق معناه الشرعي من وضع الشارع، أما في اللغة فمنعاه: جعل الغير آمنا على أن الهمزة للتعدية، أو صيرورة الشخص ذا أمن أي وثوق واعتماد على أن الهمزة للصيرورة، ودليل ما اختاره الشارح وجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ﴾ (يوسف: ١٧) أي مصدق، الثاني: أن النبي ﷺ سئل عن الإيمان، فقال: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته"، الحديث. فلو لم يكن الإيمان في اللغة بمعنى التصديق -لم يصح هذا التفسير؛ إذ المقصود به كشف المفهوم الشرعي على أهل اللغة بما يعرفونه، الثالث: أن النبي ﷺ كان يدعو الأعراب إلى أن يؤمنوا بالله ورسوله، فلو كان الإيمان منقولا عن المعنى اللغوي إلى مصطلح شرعي، كان ذلك خطابا بما لا يفهم، الرابع: أن الأعراب كانوا إذا أمروا بالإيمان بالله ورسوله أطاعوا، ولم يسألوا عن معنى الإيمان، مع جهلهم بمصطلحات الشرع، الخامس: أن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه بلا ضرورة.[النبراس: ٢٤٥]

إذعان: الإذعان في اللغة: الخضوع والطاعة والانقياد، والمراد ههنا: تسليم الحكم والاعتقاد به.[النبراس: ٢٤٥]

آمنه التكذيب: أي جعله آمنا عن التكذيب، فالضمير مفعول أول، والتكذيب مفعول ثان، وهذا بيان للمناسبة بين المعنيين للإيمان، أولهما معناه الأصلي بحسب اشتقاقه من الأمن، وهو جعل الغير آمنا، ثانيهما معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق، وكلا المعنيين لغوي وحقيقي، ولكن الأول يشابه الحقيقي، والثاني يشابه المجازي، وتوضيح ذلك: أن أهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ لمعنى ثان، ومناسب لمعناه الأصلي، كما أن الكتابة في الأصل الجمع، ولذا يسمون العسكر كتيبة، ثم وضعوها لهذه الصناعة؛ لأنها جمع الحروف، وكما أن الفؤاد في الأصل اللحم المشوي، ثم وضع للقلب لسواد لونه، وأمثال هذا كثيرة، وكلا المعنيين حقيقي، لكن الأول كالحقيقي والثاني كالمجازي، ولذا قال الشارح: "كأن" بلفظ التشبيه، يريد أن الإيمان في الأصل جعل الغير آمنا، ثم وضع للتصديق؛ لأن المصدق كأنه يجعل المخبر آمنا من التكذيب والمخالفة.[النبراس: ٢٤٦]

يُعدّى باللّام: أي يعدى الإيمان بمعنى التصديق إلى مفعوله باللام.

﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ (يوسف: ١٧) أي بمصدق، وبالباء كما في قوله عليه السلام: "الإيمان أن تؤمن بالله"* **الحديث** أي تصدق، **وليست حقيقة التصديق** أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول ذلك بحيث **يقع عليه** (أي لنسبة التصديق) اسم التسليم، على ما صرح به الإمام الغزالي رحمه الله.

بمؤمن: أي بمصدق في أن يوسف أكله الذئب، والتفسير بالمصدق إشارة إلى إثبات أن الإيمان في اللغة التصديق. قيل: الأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ﴾ (الشعراء: ١١١)؛ إذ اللام في "لنا" يحتمل أن تكون لتقوية العمل؛ لضعف الاسم الفاعل في العمل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣) قوي الفعل باللام لتأخره عن المعمول لا للتعدية، وأجيب: أن الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد، ولك أن تقول: أراد التنظير لا الإشهاد.[النبراس: ٢٤٦]

الحديث: أي تمم الحديث، وهو أن سائلا قال: أخبرني عن الإيمان، فقال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"، (رواه مسلم). اعلم! أن مختار الشارح أن معنى الإيمان في اللغة والشرع واحد، وهو التصديق ولا فرق، إلا بأن متعلقه في اللغة مطلق، وفي الشرع خاص وهو ما جاء به الشارع، فليس منقولا من معنى لغوي إلى معنى شرعي. واستدل على ذلك أولا بهذا الحديث؛ لأن تفسير الإيمان الشرعي بالإيمان اللغوي دليل اتحادهما وعدم النقل، وثانيا: بدعوة النبي ﷺ الأعرابَ إلى الإيمان بالله ورسوله بلا تفسير، وإجابتهم بلا استفسار، مع جهلهم بالمنقولات الشرعية. ثم فرع الشارح على هذا الأصل تضعيف قول بعض أهل السنة: "إن الإيمان تصديق وإقرار" وإبطال قول المعتزلة: "إنه تصديق وإقرار وعمل". هذا ملخص كلامه في بعض مصنفاته.[النبراس: ٢٤٧]

وليست حقيقة التصديق: جواب عن إشكال مشهور، وهو: أن بعض الكفار كانوا يعلمون أن النبي ﷺ صادق، كـ أهل الكتاب كانوا يعرفونه كما يعرفون أبنائهم، فوجد منهم التصديق، ومع ذلك لم يحكم الشرع بإيمانهم، فعلم أن التصديق وحده ليس بإيمان، فأجاب عنه بقوله: وليست حقيقة التصديق الخ.[النبراس: ٢٤٧]

يقع عليه: وحاصله: أن التصديق هو التسليم، ولم يكن التسليم حاصلا لهم، بل كان علمهم بصدق النبي ﷺ، كعلم السوفسطائي بوجود العالم، فإن هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل، فهو حاصل للسوفسطائي، لكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده.[النبراس: ٢٤٧]

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب سؤال جبريل النبي ﷺ إلخ، رقم الحديث: ٥٠.

وبالجملة: المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـــ**"گرويدن"** وهو **معنى التصديق** المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: إن العلم إما تصور، وإما تصديق، **صرح بذلك** رئيسهم ابن سينا.

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والإنكار، كما فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام، وسلّمه، وأقر به، وعمل به، ومع ذلك شد **الزنار** بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار (أي بلا جبرٍ)، **نجعله كافراً**؛ لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك **علامة التكذيب** والإنكار، وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من **الإشكالات** الموردة في مسألة الإيمان.

گرويدن: وهو التسليم بلا استكبار وعناد وإنكار.[النبراس: ٢٤٧] معنى التصديق: أي المعنى الذي يعبر عنه بـــگرويدن معنى التصديق. صرح بذلك: حيث قال في كتابه المسمى "بدانش نامه": دانستن بر دو گونه است، يكي دريافتن ودررسيدن، وآنرا بتازي تصور خوانند، دوم گرويدن وآنرا تصديق خوانند. والظاهر أن مقصوده من هذا النقل: أنه قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف، لا من مقولة الفعل، وليس المراد أنه مرادف أو مساو للتصديق الميزاني، لما عرفت من أنه عبارة عن العلم القطعي.(عصمت)

فلو حصل هذا: إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر، وفي حق إجراء الأحكام، لا فيما بينه وبين الله تعالى.[الخيالي:١٣١،١٣٠] الزنار: بالضم والتشديد خيط يجعله الكفار في أعناقهم علامة لهم. نجعله كافرا: أي نحكم بكفره ظاهرا وباطنا، وهو مختار الشارح، فقد نص في "شرح المقاصد" و"رسالته الإيمان": بأن التصديق المقارن بأمارات التكذيب كالعدم لا يعتد به، وذهب بعض العلماء إلى أنه كافر في أحكام الدنيا، ومؤمن عند الله تعالى، ولكنه عاص بالتشبه بالكفار.[النبراس: ٢٤٨]

علامة التكذيب: لأن كونه علامة للتكذيب ثابت بالإجماع، والإجماع حجة بالحديث.[النبراس: ٢٤٨]

الإشكالات: فأحدها: أنه لو كان التصديق إيمانا لكان أبو جهل مؤمنا، والحلُّ: أنه لم يكن مصدقا لعدم الإذعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق، ثانيها: أن الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم، ولو كان مصدقا =

[معنى الإيمان في الشرع]

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق **بما جاء** به من عند الله تعالى، أي تصديق النبي ﷺ بالقلب، في جميع ما علم **بالضرورة** مجيئه به **من عند الله تعالى إجمالاً**، فإنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان الإجمالي **الإيمان التفصيلي**.

= مقرا مصليا صائما، وكذا من استهزأ بحكم شرعي. وهذا مشكل، سواء قلنا: إن الإيمان هو التصديق وحده، أو مع الإقرار، أو مع العمل أيضا، والحال: أن الإيمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم، ثالثها: أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب لا يزول تصديقه ولا إقراره، فجعلهما في حكم العدم تحكم، والحال: أن هذا ليس بالرأي والدليل العقلي، ولكن الشارع جعل إيمانه كالمعدوم، والله يفعل ما يشاء.[النبراس: ٢٤٨، ٢٤٩]

بما جاء: يعني من حيث إنه ما جاء به الرسول من عند الله، حتى أن من صدق بوحدانية الله بالدليل، و لم يصدق لما جاء به من عند الله - لم يكن بهذا التصديق مؤمنا، ومن صدق بما جاء به محمد ﷺ من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء محمد ﷺ من عند الله - لم يكن مؤمنا بمحمد ﷺ.[عصام: ٢٢٦]

بالضرورة: قيل: أراد بالضرورة ما يقابل الاستدلال، فالضروري كالمسموع من فم رسول الله ﷺ، أو المنقول عنه بالتواتر، كالقرآن، والصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحرمة الخمر والزنا، والاستدلالي: كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحوها، وقيل: أراد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة، ضروريا كان الحكم أو استدلاليا.[النبراس: ٢٤٩]

من عند الله تعالى: قيد بذلك؛ لأن النبي ﷺ قد يجتهد فيكون خطأ، كما ذكره الأصوليون، وكان النبي ﷺ يشاور الصحابة فيما لم يوح إليه، وهم يراجعونه في ذلك، ولما خرج النبي ﷺ إلى بدر نزل على أقرب مياهه، فقال بعض الصحابة: أ وَحْيٌ أم رأي؟ فقال: "رأي"، قال: تنزل على أبعد مياهه لئلا يشرب العدو، فقام ونزل أبعدها. ولما حوصر المدينة - زادها الله شرفا- أرسل النبي ﷺ إلى العدو بالصلح على نصف ثمار المدينة، فقال الأنصار: إن كان وحيا سلمنا، وإن كان رأيا فلا نعطيهم إلا السيف، فلم يصالحهم. وأمثاله كثيرة، وفي الحديث: "ما حدثتكم عن الله سبحانه تعالى فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي فإنما أنا بشر، أخطي وأصيب"، ذكره القاضي عياض.[النبراس: ٢٤٩] إجمالاً: مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه. الإيمان التفصيلي: أي لا تنحط درجة الإيمان الإجمالي عن درجة الإيمان التفصيلي في الاتصاف بأصل الإيمان؛ إذ لا شك في أن التفصيلي أكمل=

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته -لا يكون مؤمناً إلا **بحسب اللغة** دون الشرع؛ **لإخلاله بالتوحيد،** وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦)، والإقرار به أي باللسان، **إلا أن التصديق** ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله، **كما في حالة الإكراه. فإن قيل:** قد لا يبقى التصديق كما في **حالة النوم والغفلة؟** قلنا: **التصديق باق** في القلب، والذهول إنما هو **عن حصوله.**

= على ما اختاره الشارح فيما بعد.[النبراس: ٢٤٩] فالمشرك المصدق: تفريع على قوله في جميع ما علم. بحسب اللغة: وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته. لإخلاله بالتوحيد: الذي هو أعظم ما جاء به الرسول ﷺ فلم يوجد منه الإيمان الشرعي.

إلا أن التصديق: أي التصديق والإقرار ركنان للإيمان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط، واعترض عليه بوجهين: أحدهما: أن أطفال المؤمنين مؤمنون إجماعا ولا تصديق لهم، أجيب بأن الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي، ويمكن أن يجاب بأن الشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد - في حكم الباقي، وقد آمن كل نسمة يوم الميثاق، فهم على هذا الإيمان مالم يطرأ الكفر. والفرق بين الجوابين ظاهر، الثاني: أن التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ، كتصديق الصحابة بأن القبلة بيت المقدس، وأن الخمر مباح، فإنه سقط بعد التحويل والتحريم، أجيب بمنع السقوط، فإنهم بعد التحويل كانوا مصدقين بأن القبلة قبل النسخ هو بيت المقدس، وبعده الكعبة.[النبراس: ٢٤٩، ١٥٠]

كما في حالة الإكراه: حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه، ولكن قلبه ثابت بالإيمان - لم يكن كافراً، بل مؤمناً ألبتة، وقولهم: "انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل" إنما هو في الماهية الحقيقة لا الاعتبارية، وإذا سقط الإقرار كان التصديق نفس الإيمان، وكونه نفسا أو جزءا في الحالين، جائز في الماهية الاعتبارية، مع أن الجزء الساقط يقدر في حكم الثابت، كما في حالة الإكراه، وكما في الأخرس، لكن ثبوت إشارته مناب إقراره.[رمضان آفندي: ٢٥٧]

فإن قيل: نقض على قوله: لا يحتمل السقوط. حالة النوم والغفلة: عند اشتغال القلب بغيره.

التصديق باق: اعترض عليه بأن التصديق إدراك، والنوم ضد الإدراك عند المتكلمين، ولذا صرحوا بأن الرؤيا خيال باطل، أجيب أولا بأن مراد المتكلمين: أن النوم ضد الإدراك الحادث فيه، لا ضد الإدراك الباقي الذي كان حاصلا في اليقظة، وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع، على ما ذهب إليه الأستاذ، ويدل عليه قوله عليه السلام: "تنام عيني ولا ينام قلبي"، فتأمل.[النبراس: ٢٥٠] و(حاشية عبد الحكيم) عن حصوله: أي عن علم حصوله في القلب، وأما حال التذكر فلا ذهول عما في القلب.

ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، **حتى كان المؤمن** اسما لمن آمن في الحال، أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب. هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق (أي صدق) والإقرار -مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام، وذهب **جمهور المحققين** إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط **لإجراء الأحكام** في الدنيا، لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو **مؤمن عند الله**، وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا.

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه -كالمنافق- **فبالعكس**، **وهذا** هو اختيار الشيخ أبي منصور، **والنصوص معاضدة** (أي مقوية) **لذلك**. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢)، وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦)، ....

ولو سلم: أي لو سلم أن التصديق لا يبقي في النائم والغافل.[النبراس: ٢٥٠] حتى كان المؤمن: ولذلك يبقى مع الإقرار مرة في العمر، مع أنه جزء من (مفهوم) الإيمان.[الخيالي: ١٣١] جمهور المحققين: قيل: ومنهم الإمام الأعظم رحمه الله. لإجراء الأحكام: من حرمة الدم والمال، وصلاة الجنازة، ودفنه في مقابر المسلمين. وههنا مذهب ثالث، وهو: أن الإقرار ليس بركن إلا عند الطلب، فمن طلب منه الإقرار فسكت من غير عذر، فهو كافر عند الله سبحانه.[النبراس: ٢٥٠] مؤمن عند الله: وهذا إذا لم يكن مباشراً لعلامات التكذيب، وإلا فهو كافر عند الله أيضا، خلافا لبعضهم.[النبراس: ٢٥٠، ٢٥١]

فبالعكس: أي مؤمن عند الخلق، كافر عند الله تعالى.[النبراس: ٢٥١] وهذا: أي كون الإيمان هو التصديق فقط. والنصوص: إنما جعلها معاضدة، لا حججا عليه، لما أنه يحتمل أن يكون تخصيص القلب بالذكر؛ لأنه رئيس الأعضاء، ومستتبع لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام: "إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"، والحديث أيضا يفيد اعتبار عمل القلب، لا عدم اعتبار عمل اللسان.(أبو ورد) معاضدة لذلك: لدلالتها على أن القلب هو محل الإيمان.[النبراس: ٢٥١]

وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤)، **وقال النبي** عليه السلام: "اللهم ثبت قلبي على دينك" وقال عليه السلام لأسامة **حين قتل** من قال: لا إله إلا الله: "هلا شققت **قلبه**"*، **فإن قلت**: نعم! الإيمان: هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه (أي من الإيمان) **إلا التصديق** باللسان، **والنبي** عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون (يكتفون) من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه **من غير استفسار** عما في قلبه؟ قلت: لا خفاء في أن المعتبر في (أي عند أهل اللغة) التصديق **عمل القلب**،...

وقال النبي عليه السلام: هذه شبهة أولى للكرامية. حين قتل: ذهابا إلى أنه لم يكن مصدقا بالقلب.(شرح المقاصد)
قلبه: أورد على الاستدلال به: أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الإيمان، أي: هلا شققت وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق، ليلزم منه انتفاء الإيمان وإباحة القتل، أجيب بأن قوله: "والنصوص معاضدة لذلك" - إشارة إلى أن الإيمان هو التصديق، وأن الإقرار شرط لإجراء الأحكام، فالنصوص الأربعة للأول، والخامس للثاني.[النبراس: ٢٥١]
فإن قلت: هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين؛ لأن المفهوم منه: أن الإيمان عبارة عن التصديق باللسان وهو الإقرار، لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والإقرار، أو عن التصديق القلبي فقط، ولكن الظاهر إيراده على المذهب الذي هو أن يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي.[رمضان آفندي: ٢٥٩]
فإن قلت: اعتراض من قِبل الكرامية الذي يقولون بأن الإيمان هو الإقرار فقط.
إلا التصديق: وقد حققتم أن الشرع لم ينقل الإيمان من المعنى اللغوي، بل إنما خصص متعلقه، فلزمكم أن يكون الإيمان الشرعي هو الإقرار، لا فعل القلب.[النبراس: ٢٥٢] والنبي عليه السلام: هذه شبهة ثانية للكرامية.
من غير استفسار: فثبت أن الإيمان فعل اللسان لا القلب.
عمل القلب: واعلم! أن المذهب في الإيمان ثمانية: أحدها للشيخ أبي منصور الماتريدي وجمهور المحققين، وهو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه التصديق القلبي فقط. وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، وثانيها لشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وإليه ذهب المصنف رحمه الله: أنه التصديق القلبي والإقرار اللساني، وثالثها لجمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء: أن الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، ورابعها للكرامية: أنه مجرد كلمتي الشهادة، وخامسها: أنه أعمال الجوارح مطلقا من الأفعال والتروك، وسادسها: الأعمال المفترضة فقط، وسابعها لطائفة من القدرية: أنه معرفة الله تعالى فقط، وثامنها لطائفة أخرى منهم: أنه هو معرفة الله تعالى، وما جاء به الرسول ﷺ.(ملا صادق)
* أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير".

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنىً، أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي. لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف، بأن المتلفظ بكلمة "صدقت" مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به، **ولهذا** صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨)، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤). **وأما المقر باللسان** وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى،..

حتى لو فرضنا: هذا جواب عن الشبهة الأولى للكرامية، وحاصله: أنه لو كان التصديق فعل اللسان لزم أن يكون المتلفظ بكلمة "صدقت" - سواء كانت مهملة، أو موضوعة لمعنى أخر غير الإذعان القلبي - مصدقا بحسب اللغة، ومؤمنا بحسب الشرع، واللازم باطل إجماعا. فعلم أن التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة "صدقت"، بل هو مدلول هذه الكلمة، فثبت أن أهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الإقرار، وهو الإذعان. واعترض عليه بأن المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ، بل اللفظ الدال، سواء وجد مدلوله أو لم يوجد، ودفع بأنه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول.[النبراس: ٢٥٢] ولهذا: أي لأجل أن الإيمان فعل القلب، لا الإقرار فقط، صح نفي الإيمان، وهذا يصح أن يكون جوابا ثانيا، ويجوز أن يكون تأييدا للجواب الأول.[النبراس: ٢٥٢]

وأما المقر باللسان: هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية للكرامية، كما في "المواقف"، وحاصله: أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يحكمون على المقر بالإيمان الظاهر المنجي عن السيف، لا بالإيمان الحقيقي المنجي عن العذاب الأبدي، ونزاعنا في الثاني لا في الأول. وأورد على قوله: "يسمى مؤمنا لغة" بأنه مخالف لما تقدم من أن الإيمان في اللغة تصديق بالقلب، أجيب بأن هذه التسمية ليست من حيث دلالة إقراره على الإذعان؛ وذلك لأن البشر لا يطلع على ضمير غيره، وإنما يحكم بوجود المضمرات في غيره، استدلالا بالآثار الصادرة عنه، فمن رأى رجلا يضرب عبده - سماه غضبان، لا من حيث الضرب؛ لأن الضرب ليس هو الغضب بل؛ لأن الضرب دليل على حصول الغضب فيه.[النبراس: ٢٥٢ بتغيير]

والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة، كانوا يحكمون بكفر المنافق. فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه. فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة، على ما زعمت الكرامية. (رد آخر على الكرامية)

ولما كان مذهب جمهور المحدثين **والمتكلمين** (سوى الحنفية) والفقهاء، أن الإيمان تصديق بالجَنان، (بالفتح القلب) وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، (أي الأعضاء) أشار إلى نفي **ذلك** بقوله: فأما الأعمال أي الطاعات، فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص.

فههنا مقامان: الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان، لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق؛ ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٧)، مع القطع بأن العطف **يقتضي المغايرة، وعدم دخول المعطوف** في المعطوف عليه، وورد أيضا جعل الإيمان شرطا لصحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (النساء: ١٢٤)، مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛..................................

والنبي عليه السلام **إلخ:** هذا جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة.[النبراس:٢٥٣] **والمتكلمين:** سوى الأشاعرة، وهم الخوارج والمعتزلة، وهم جم غفير، والمخالف وإن كان ضالا يسمى متكلما.[النبراس: ٢٥٣]

يقتضي المغايرة: قيل: الجزء غير الكل، فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء الإيمان أيضا، والجواب: أن هذا تدقيق فلسفي، أما أهل اللسان فلا يحكمون بتغايرهما.[النبراس: ٢٥٤]

وعدم دخول المعطوف: قيل: عطف العام على الخاص شائع، نحو: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة:٩٨)، أجيب بأن الأصل عدم الدخول إلا مجازا، فلا يترك الحقيقة إلا للضرورة.[النبراس: ٢٥٤]

لامتناع اشتراط الشيء لنفسه، وورد أيضا إثبات الإيمان عن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩) **على ما مر، مع القطع** بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه.

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمنا، كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو **مذهب الشافعي** رحمه الله. وقد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

لامتناع اشتراط: وذلك؛ لأن الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم أن يكون الشيء شرطا لنفسه؛ لأن شرط الكل شرط لكل جزء من أجزائه.[رمضان آفندي: ٢٦١، ٢٦٢] **على ما مر:** في شرح قول المصنف رحمه الله: "الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان".[النبراس: ٢٥٤] **مع القطع:** فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن.

مذهب الشافعي: وأهل الحديث، وتحقيق المقام: أن السلف وأهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان، واستدل بعضهم بحديث علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان" (رواه ابن ماجه)، وفي صحته كلام. وبالجملة: هو مذهب جمع كثير من الصحابة و التابعين، لكن هؤلاء صرحوا أن تارك العمل مؤمن، وهذا مشكل؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، وكان البخاري صاحب الصحيح رحمه الله يبالغ في أن العمل من الإيمان، حتى قال: "كتبت الحديث عن ألف وثمانين نفسا، و لم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، ومع ذلك قال في قوله عليه السلام: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن": لا يكون هذا مؤمنا تاما، ولا يكون له نور الإيمان"، انتهى. وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان: الأول: ما اختاره الشارح في مصنفاته، وهو: أن الإيمان يطلق على ما هو أساس النجاة عن العذاب المخلد، وهو التصديق وحده، أو مع الإقرار، وعلى الكامل المنجي عن كل عذاب، وهو التصديق والإقرار والعمل. فالأول مقابل الكفر، والثاني مقابل العصيان، وأورد عليه: أنه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ، مع أن النزاع مشهور، وأجيب بأن النزاع في أن الإيمان عند الإطلاق ينصرف إلى الأول عند المتكلمين، وإلى الثاني عند أهل الحديث، =

[زيادة الإيمان ونقصانه]

المقام الثاني: **أن حقيقة الإيمان** لا تزيد ولا تنقص، لما مر من أنها التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، ....

= الثاني: ما اختاره العلامة جلال الدين الدواني، وهو: أن المعتزلة جعلوا الأعمال جزء من حقيقة الإيمان، داخلة في قوامه، فيلزم من عدمها عدمه، أما السلف فجعلوها جزء عرفية، لا يلزم من عدمها عدمه، كالشعر والظفر واليد والرجل للإنسان، وكالأوراق والأغصان للشجرة، ولا يلزم من انعدام هذه الأجزاء انعدام الإنسان والشجرة. فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال، كما أن المعتبر في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق، فلا يحكم بانعدام الإيمان ما بقي التصديق، كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها.[النبراس: ٢٥٤، ٢٥٥]

أن حقيقة الإيمان: اعلم! أن العلماء اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصانه على أربعة مذاهب، الأول: مذهب كثير من السلف، وهو: أنه يزيد وينقص، بناء على أن العمل جزء منه، وهو مروي عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة، وحذيفة، وعائشة رضي الله عنهم، ومن التابعين ومن بعدهم: عمر بن عبد العزيز، وكعب الأحبار، وعروة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وروى بعض المحدثين في ذلك أحاديث، فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمان يزيد وينقص" (رواه الجوزقاني) وقال حسن: ولكن قال الإمام مجد الدين اللغوي: لم يصح في رفعه حديث. وبالجملة: مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة، وفي المرفوع خلاف، الثاني: مذهب الإمام أبي حنيفة والمتكلمين من أهل السنة: أنه لا يزيد ولا ينقص، بناء على أنه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت، وقد يروى فيه أحاديث، ولكن المحدثين أجمعوا على أنها موضوعة، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن وفد ثقيف سألوا عن الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال النبي ﷺ: "زيادته كفر ونقصانه شرك"، قال البخاري: من حدث به ضرب وحبس. ثم الإمام الأعظم إنما يستدل بأن الإذعان لا يقبل التفاوت، فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهبه، الثالث: مذهب القاضي عضد الدين، وهو: أنه يزيد وينقص مع أنه التصديق، وهو يقول بأن الظن يكفي تصديقا، ولو سلم أن التصديق هو اليقين، فلا نسلم أن اليقين لا يقبل التفاوت، وهو قول غريب مخالف للجمهور، الرابع: مذهب قوم، أنه يزيد ولا ينقص، بناء على أن الشخص مؤمن إجمالا، ثم يزيد تصديقه بالتفصيل، ومن العجب: أن بعضهم استدل بما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: أنه كان يورث المسلم من الكافر، ولا يورث الكافر من =

وهذا **لا يتصور فيه** زيادة ولا نقصان، حتى أن من حصل له حقيقة التصديق - فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي- فتصديقه باقٍ على حاله لا تغير فيه أصلا. **والآيات الدالة** على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله: أنهم (الصحابة) كانوا آمنوا في الجملة (أي إيماناً إجمالياً).

ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله: أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان، **وهذا لا يتصور** في غير عصر النبي عليه السلام. وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض **ممكن** في غير عصر النبي عليه السلام، **والإيمان واجب** إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ....

= المسلم، ويقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الإيمان يزيد ولا ينقص"، وخفي عليهم أن لهذه الزيادة والنقصان معنى آخر، على نحو قولهم: "الإسلام يعلو ولا يعلى" كما يدل عليه كلام معاذ رضي الله عنه، لما مر في بحث تعريف الإيمان.[النبراس: ٢٥٥] **لا يتصور فيه:** لأن الزائد والناقص هو الظن لا اليقين.

والآيات الدالة: هذا جواب عن استدلال القائلين بالزيادة والنقصان بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ٤)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ (الأنفال:٢) وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً﴾ (المدثر: ٣١) [النبراس: ٢٥٥، ٢٥٦ بتغيير]

ثم يأتي: قال في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما: إن أول ما أتاهم النبي ﷺ التوحيد، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة، ثم الحج، ثم الجهاد، فازدادوا إيمانا إلى إيمانهم.(بحر آبادي) **وهذا لا يتصور:** لأن الدين قد كمل وتم، والوحي قد ختم.[النبراس: ٢٥٦] **ممكن:** فإن أحدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة، بل يطلع على بعضها فيؤمن به، ثم على بعض آخر فيؤمن به.[النبراس: ٢٥٦]

والإيمان واجب: جواب سؤال يرد على النظر، وتقرير السؤال: أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي ﷺ صادق في كل ما بلغ - صار إيمانه مشتملا على جميع الفرائض المنزلة، فلا يمكن الزيادة عليه، وتقرير الجواب: أن المؤمن بالإجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلاة فريضة، والصيام فريضة - وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلا. وهذا زيادة في الإيمان.[النبراس: ٢٥٦]

ولا خفاء في أن التفصيلي **أزيد** بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما **هو في الاتصاف** بأصل الإيمان. **وقيل**: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله: **أنه يزيد** بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال.

وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء، **كما في سواد الجسم** مثلا. وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي.

جواب ثالث عن الآيات

أزيد: أي التفصيلي أزيد من الإجمالي؛ لأن ما يتعلق به الإجمالي أمر واحد، وهو ما جاء به الشارع، وما يتعلق به التفصيلي أمور كثيرة، فالإجمالي تصديق واحد، والتفصيلي تصديقات.[النبراس: ٢٥٦] هو في الاتصاف: والمساواة في أصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال، كما أن اتصاف رجلين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع.[النبراس: ٢٥٦] وقيل: جواب ثان عن الآيات، والمجيب إمام الحرمين، وهو مع كونه شافعيا يقول: الإيمان لا يزيد ولا ينقص.[النبراس: ٢٥٦]

أنه يزيد: تحرير الجواب: أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه، بل زيادة أعداده، وهذا بالاستمرار عليه وعدم الذهول عنه، فإن الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت، قال إمام الحرمين: وبهذا ينحل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص - لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان، ووجه الانحلال: أن تصديق الأنبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة، وتصديق غيرهم يقع على الفترات، فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم، مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت، وهذا كرجلين يملك أحدهما درهما، والآخر مائة ألف درهم، مع مساواة الدراهم، فاحفظ هذا التوضيح فإنه مهم.[النبراس: ٢٥٦]

وفيه نظر: وجوابه: أن التصديقات المتجددة وإن كانت منصرمة بحسب وجودها الخارجي، لكنها حسنات باقية في الحكم الشرعي، وهكذا حال سائر الحسنات والسيئات، فإنها أعراض تنعدم وتتجدد، ومع هذا توصف بالقلة والكثرة شرعا بل عرفا، فيقال: مكارم زيد أكثر من مكارم عمرو، فالقياس على سواد الجسم فاسد؛ لأن كلامنا في أمر شرعي، لا في بحث فلسفي.[النبراس: ٢٥٧] كما في سواد الجسم: فإن بقائه إنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد السواد ساعة فساعة.[النبراس: ٢٥٦]

ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان، فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، **ولهذا قيل**: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزء من الإيمان. وقال **بعض المحققين**: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت **قوة وضعفا**، **للقطع** بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام،..................

ولهذا قيل: وملخص كلامهم: أن النزاع لفظي؛ لأنه فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: "الإيمان هو التصديق" فلا يقبل التفاوت؛ لأن الواجب هو اليقين، والتفاوت إنما هو في الظن، وإن قلنا: إن الأعمال داخلة فيه فهو يقبله، انتهى.[النبراس: ٢٥٧] بعض المحققين: هو القاضي عضد الدين صاحب "المواقف".

قوة وضعفا: هذا مسلم، لكن لا طائل تحته؛ إذ النزاع إنما هو في تفاوت الإيمان بحسب الكمية، أعني القلة والكثرة، فإن الزيادة والنقصان أكثر ما يستعمل في الأعداد، وأما التفاوت في الكيفية، أعني القوة والضعف، فخال عن محل النزاع، ولهذا ذهب الإمام الرازي وكثير من المتكلمين إلى أن هذا النزاع لفظي، راجع إلى تفسير الإيمان، وهو التحقيق الذي ينبغي أن يعول عليه.(أبو ورد)

للقطع: والسرّ فيه: أن القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية، فالعقل وإن تيقن بأن الله رب العالمين أخره الوهم فيستولي عليه هموم معايشه، كمن تيقن بأن الميت جماد ثم يخاف منه بوهم، لكن إذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية، ونور بأنوار الملكية - استولى عقله على وهمه، فأولئك الذين لا خوف عليهم وهم يحزنون؛ ولأن العقول متفاوتة، وكذا القلوب والاعتقادات - بالشدة والضعف، فإن قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم - لا تماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم، وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين - تتغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها. والحق: أن التصديق إن فسر بما يعم التقليد والظن الغالب -كما ذهب إليه البعض- فالتفاوت بين، وإن فسر باليقين فقد قيل: إنه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض، والحق: أنه يتفاوت، فإن اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بأن الكل أعظم من الجزء، أما في الجلاء فظاهر، وأما في القوة؛ فلأن التشكيك لا يدور حول عظم الكل، بخلاف حدوث العالم، وكذا في التصديق الواحد بالنظر إلى شخصين كذا في رمضان آفندي [رقم الصفحة: ٢٦٥]، وفي النبراس [رقم الصفحة: ٢٥٧]: ولكن الجمهور على أن هذا التفاوت ليس في نفس التصديق، بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق، ولذا قال أبو مطيع: إيمان أهل السماء والأرض واحد لا يزيد ولا ينقص، ويحكى هذا عن إمامنا الأعظم رحمه الله أيضا.

ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠) لأجل زيادة التصديق بقي **ههنا** بحث آخر، وهو: أن بعض **القدرية** ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده؛ لأن أهل الكتاب **كانوا يعرفون** نبوة محمد عليه السلام، كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق؛ ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وإنما كان ينكر عنادا واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ (النمل: ١٤)، فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول.

ولهذا قال إبراهيم: هذا دليل ثان، وتقريره: أن إبراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به، ولا يجوز أن يطلب التصديق؛ لأنه كان مؤمنا قبل ذلك، بل نبيا مرسلا، ولا يجوز الكفر على الأنبياء بإجماع أهل السنة، وأما القائلون بأن الإيمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه، وأن ما تحته كفر، فلهم في الآية أقاويل: الأول: أن اليقين الاستدلالي وإن كان بحيث لا مزيد عليه، لكنه لا أمن معه من عروض الوساوس، بخلاف اليقين الحسي، الثاني: أنه أوحى إليه أني اتخذت خليلا، وعلامته: أن أحيي بدعائه الموتى، فأراد إبراهيم عليه السلام أن يعلم أنه هو أم لا؛ ليسكن قلبه عن الانتظار، وهذا يحكى عن جعفر الصادق، الثالث: أنه أراد أن يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه، فيطمئن بأن الله تعالى لم يرد سؤاله، ولو كان عن أمر عظيم، الرابع: أنه أراد بقلبه رجلا من أحبابه، وهذا منقول عن الإمام بن فورك، ولا يخفى بعده، الخامس: أنه سؤال على طريق الأدب، والمقصود: رب أقدرني على إحياء الموتى؛ ليطمئن قلبي عن هذه الأمنية. [النبراس: ٢٥٨]

ولكن ليطمئن: وتمام الآية: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)

ههنا: أي في بحث حقيقة الإيمان. **القدرية:** بسكون الدال وفتحها، فرقة من المبتدعة، سميت؛ لأنهم ينسبون الأفعال إلى قدرة العباد؛ أو لأنهم ينكرون القدر، أي تقدير الحق سبحانه الأمور في الأزل. [النبراس: ٢٥٨]

كانوا يعرفون: لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦) أي يعرفونه بأوصافه كمعرفتهم بأبنائهم. وعن عمر رضي الله عنه: أنه سأل عبدَ الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: أنا أعلم به من ابني؛ لأني لست أشك في محمد أنه نبي، وأما ولدي فلعل والدته خانت. (بحر آبادي)

والمذكور في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن **ربط القلب** على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه، ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة، فإنها ربما يحصل **بلا كسب**، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين (صدر الشريعة والدين) من (من الفرق) أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك (أي نسبة الصدق إلى المخبر) في القلب من غير اختيار -لم يكن تصديقا، وإن كان معرفة، وهذا (أي كون التصديق اختياريا) مشكل؛ لأن التصديق **من أقسام العلم**، وهو **من الكيفيات** النفسانية دون الأفعال الاختيارية؛ **لأنا إذا تصورنا** النسبة بين شيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، ....

ربط القلب: أي تسكين النفس عليها، وتوطيتها على العمل بمقتضاه، وكفها عن أن يتعلق بالرد والإنكار والعناد والاستكبار، ويقرب منه ما قيل من أن التصديق القلبي غير كاف، بل لا بد من الإقرار باللسان؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ (النمل: ١٤). (أبو ورد)

بلا كسب: الحاصل: أن التصديق الإيماني كسبي اختياري، وأما المعرفة والاستيقان فإنما كان يقع في قلوب الكفار من عدم اختيارهم وكسبهم، فلا يكون إيمانا.[النبراس: ٢٩٥] من أقسام العلم: لما صرح المحققون، ومنهم الشارح بأن التصديق الإيماني هو الصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم.[النبراس: ٢٥٩]

من الكيفيات: الكيفية: نوع من العرض، سمي بها؛ لأنه يسأل عنه بكيف، وهي أقسام، فمنها: الكيفية النفسانية، أي القائمة بما له نفس أي روح، كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والغم والفرح، والفعل نوع آخر من العرض، وقد تقرر أن أنواع العرض متباينة لا يصدق بعضها على بعض، فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال.[النبراس:٢٥٩]

لأنا إذا تصورنا: شروع في الاستدلال على أن التصديق ليس باختياري، ولو كان حاصلاً بالكسب أي إقامة البرهان.[النبراس: ٢٥٩]

فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، **وهو معنى التصديق** والحكم والإثبات والإيقاع. **نعم!** تحصيل تلك الكيفيات يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك. **وبهذا الاعتبار** يقع التكيف بالإيمان، وكأن هو المراد بكونه كسبيا اختياريا، و لا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛............

فالذي يحصل: وقد أجمع العقلاء على أن العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد، وإن كان إقامة البرهان باختياره، كما أن الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد، وإن كان فتح العين وتحريكها باختياره، وتفصيل الكلام: أنهم اختلفوا فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: جرت العادة الإلهية بإيجاد هذا العلم عقب البرهان، كإيجاد الإحراق عقب مماسة النار، وقال الإمام الرازي وكثير من الأشاعرة: إن العلم بالنتيجة واجب الحصول عقلا عند البرهان، فإن من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، استحال أن لا يعلم أن العالم حادث، وقال المعتزلة: هذا العلم متولد من البرهان، ومعنى التوليد: أن يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار الفاعل، كالقتل بالسهم المرمي، فإن الرامي قد يموت قبل وصوله، وقالت الفلاسفة: البرهان يجعل الذهن مستعدا لفيضان العلم من الواجب الفياض فيضانا واجبا لا يتخلف، فكلمة الكل متفقة على أن العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري. ثم لما ثبت أن الحاصل بالبرهان هو الإذعان - ثبت أن الإذعان ليس من الأفعال الاختيارية، وهو المطلوب.[النبراس: ٢٦٠]

وهو معنى التصديق: إشارة إلى جواب لما قد يظن من أن التصديق والحكم والإثبات والإيقاع ألفاظ تدل على أن مسماها فعل اختياري، وحاصل الجواب: أنه لا عبرة بالأسامي بل بالمسمى، وهو الكيفية المعبر عنها بالإذعان والقبول.[النبراس: ٢٦٠] نعم: شروع في الجواب عن الإشكال، وحاصل الجواب: أنه ليس المراد بكون التصديق اختياريا أن يكون من نوع العرض المسمى بـــ"مقولة الفعل"، بل أن يكون طريق كسبه فعلا اختياريا، وهذا لا ينافي كون المكسوب من "مقولة الكيف"، كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات، كما أنه لا ينافي كون المكسوب من "مقولة الوضع" كالقيام والقعود، أو من "مقولة الانفعال" كالتسخن والتبرد.[النبراس:٢٦٠]

وبهذا الاعتبار: أي باعتبار أن طريق كسب الإيمان فعل اختياري. وبهذا الاعتبار: إشارة إلى دفع ما قيل من أنه لو كان التصديق كيفا لم يصح التكليف به؛ إذ الشارع لا يكلف إلا بالفعل الاختياري، وتوضيح الدفع ما أفاده الشارح في "رسالة الإيمان" من أنه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدورا، أن يكون في نفسه من "مقولة الفعل" كما توهم، بل أن يقدر المكلف على تحصيله، وكثير من واجبات الشرع كذلك، كالقيام والركوع =

لأنها قد تكون **بدون ذلك، نعم! يلزم** أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار الكسب تصديقا، ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـــ"گرويدن"، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك. **وحصوله** للكفار المعاندين المنكرين ممنوع، وعلى **تقدير الحصول:** فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

= والسجود، فهي من "مقولة الوضع"، ولكن أمر العبد بها؛ لأنه قادر على تحصيلها، والحاصل: أنه تكليف باعتبار التحصيل، والتكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف بحسب تحصيله، والأول لا يتصور إلا في "مقولة الفعل".[النبراس: ٢٦٠] و[الخيالي: ١٣٤، ١٣٥] بدون ذلك: وأورد عليه: أنه يلزم أن يكون تصديق الملائكة والأنبياء بما أوحي إليهم، والتصديق بما سمعوا من النبي ﷺ، وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة - خارجا عن الإيمان، وأجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالتزام أحد الأمرين: إما أنه كسبي، وإما أنهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب.[النبراس: ٢٦٠]

نعم! يلزم: هذا جواب اعتراض، وتوضيحه: أن الشارح لما حقق الفرق بين المعرفة واليقين، وبين التصديق بأن الأول يكون بلا اختيار فلا عبرة به في الإيمان -كان لسائل أن يقول: يلزم على هذا أن يكون المعرفة واليقين مع الاختيار إيمانا، والحال: إنكم أنكرتم على من يقول: "الإيمان هو المعرفة"، فأجاب عنه بقوله: "نعم"، حاصل الجواب: أن هذا اللزوم لا يضرنا، فإن الاختيار يجعل المعرفة تصديقا، وإنما أنكرنا على القدرية لاكتفائهم بالمعرفة فقط، بلا اشتراط الاختيار.[النبراس: ٢٦٠، ٢٦١]

وحصوله: أي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين، مع أنه ليس بمؤمن، ولا يكون التصديق المذكور هو الإيمان بعينه، فأجاب عنه بقوله: "وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع" بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية، فلذا لم تعد إيمانا، وإلى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار، والتصديق الحاصل للمؤمنين.[رمضان آفندي: ٢٦٨، النبراس: ٢٦١]

تقدير الحصول: هذا فرق ثان شرعي بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين، وحاصله: أنا لو سلمنا أنه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق، وأن التصديق كان حاصلا لهؤلاء المعاندين، فنقول: إنما كفروا؛ لأن تصديقهم كان مقارنا بعلامات التكذيب، لما قد علم من الشرع أن المؤمن المصلى الصائم إذا أنكر باللسان شيئا من ضروريات الدين -كفر، ولو كان تصديقه باقيا، وهذا الجواب أوجز من الأول وأحسن .[النبراس: ٢٦١]

[الفرق بين الإيمان والإسلام]

والإيمان والإسلام واحد؛ لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها، وذلك حقيقة التصديق على **ما مر**، **ويؤيده قوله تعالى**: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا **فِيهَا** غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾. (الذاريات: ٣٥، ٣٦)

أي القبول والإذعان

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما **سوى ذلك**. **وظاهر كلام المشايخ**: ....

واحد: أي كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، خلافا لبعض علماء الحديث، فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار، والإسلام أداء الطاعات من التصديق والإقرار والصلاة والصوم وغيرها، والتحرز عن المنهيات، فكل مسلم مؤمن، وليس كل مؤمن مسلما.[النبراس: ٢٦١، ٢٦٢] ما مر: في بحث تفسير الإيمان، وقد تقرر: أن التصديق هو الإيمان، إن قلت: هذا تصريح بترادف الإسلام والإيمان، والمختار كما سيحققه أنهما متساويان بلا ترادف، أجيب بأن المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق.[النبراس: ٢٦٢]

ويؤيده قوله تعالى: وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين: أحدهما: أن معناها لم نجد في القرى أحدا من المؤمنين، إلا أهل بيت من المسلمين، والأصل في الاستثناء الاتصال، ولا يجوز حمل غير على الصفة؛ لأن قولك: "ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين" يستلزم الكذب؛ لكثرة البيوت في قراهم، ولا بد من تقدير أهل؛ لأن الظاهر: أن كلمة "مِن" بيانية، ويجب أن يكون المبيِّن والمبيَّن من جنس واحد، الثاني: أن قوله: "من المسلمين" صلة لقوله: "فما وجدنا"، فالمعنى: ما وجدنا من المسلمين غير بيت، ولا شك أن الحكم كان بإخراج المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات:٣٥) فلو كان المسلم أعم أو أخص لم يصح قوله: ما وجدنا من المسلمين غير بيت؛ لعدم كون الحكم بالإخراج، وعدم الوجدان على جنس واحد.[النبراس: ٢٦٢]

فيها: أي في مدائن قوم لوط عليه السلام. وبالجملة: تصوير للمدعى، يعني: أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر، وهو أعم من الترادف والتساوي.[الخيالي: ١٣٦] سوى ذلك: أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر. وظاهر كلام المشايخ: تأييد لقوله: "لا نعني بوحدتهما سوى هذا" وإشارة إلى دفع سؤال، وهو: أن قولهم باتحاد الإيمان والإسلام قول بترادفهما، ووجه الدفع: أنهم أرادوا بالاتحاد نفي المغايرة المصطلحة عند المتكلمين، فإن الغيرين عندهم: ما ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد العرفي.[النبراس: ٢٦٢، ٢٦٣]

أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لإلوهيته، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما، فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن و لم يسلم أو أسلم و لم يؤمن؟ فإنْ أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فبها، وإلا فقد ظهر بطلان قوله. **فإن قيل**: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) **صريح** في تحقق الإسلام **بدون الإيمان**.......

(أي الخضوع والانقياد) (أي التصديق بحقيتهما) (فثبت التغاير بينهما.)

فإن قيل: هذا السؤال معارضة مبينة لانفكاك الإسلام من الإيمان، وهو ظاهر.(محمود) الأعراب: سكان البادية خاصة، والنسبة إلى الأعراب أعرابي؛ لأنه لا واحد له، وليس الأعراب جمعا لعرب، كما كان الأسباط لسبط.(صحاح) لم تؤمنوا: أي لم تصدقوا في السر، كما صدقتم في العلانية، ولكن قولوا: أسلمنا، يعني دخلنا في الانقياد، مخافة القتل والسبي.(كذا في بعض الحواشي) صريح: وذلك لأنه رد قولهم: "آمنا" بأنه كذب، وهو في قوة نهيهم عنه، ولهذا استدرك عليهم، فأمرهم بأن يقولوا: أسلمنا، ولو لم يكن هذا صدقا لما صح نهيهم.(أبو ورد)

بدون الإيمان: اختلف العلماء في أن الإيمان والإسلام متحدان أم متغايران؟ فذهب المحققون إلى أنهما متغايران، وهو الصحيح، وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجمهور المعتزلة إلى أن الإيمان هو الإسلام، والاسمان مترادفان شرعا، قال الخطابي: والصحيح: أن المسلم قد يكون مؤمنا في بعض الأحوال دون بعض، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا. وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات، ولم يختلف شيء منها، وأصل الإيمان التصديق، وأصل الإسلام الاستسلام والانقياد، فقد يكون المرء مسلما في الظاهر، غير منقاد في الباطن، وقد يكون صادقا في الباطن، غير منقاد في الظاهر، قلت: هذا إشارة إلى أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، كما صرح به بعض الفضلاء. والحق: أن بينهما عموما وخصوصا من وجه؛ لأن الإيمان أيضا قد يوجد بدون الإسلام، كمن في شاهق الجبل إذا عرف الله بعقله وصدق بوحدته، وكذا في الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب به الإيمان، ومات فجأة قبل الإقرار والعمل، والحاصل: أن بيان النسبة بين الإسلام والإيمان بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الإيمان.[عيني شرح البخاري ملخصاً: ١/١٠٩]

قلنا: المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، **بمنزلة التلفظ** بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان. **فإن قيل**: قوله عليه السلام: "الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا"* دليل على أن الإسلام هو الأعمال، **لا التصديق القلبي**، قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام **وعلاماته ذلك، كما قال** عليه السلام لقوم وفدوا عليه: "أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال عليه السلام: "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس"،** ....

قلنا المراد: حاصل هذا الجواب: أن الإيمان له معنيان: لغوي: وهو التصديق، وشرعي: وهو تصديق الله ورسوله فيما أخبر من أوامر ونواه، وكذا الإسلام له معنيان: لغوي: وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، وشرعي: وهو الانقياد الباطن، فالمراد من الإسلام الذي أثبت للأعراب - هو الإسلام اللغوي، والإيمان الذي نفي عنهم - هو الإيمان الشرعي، فيكون الآية دالة على تغاير الإسلام اللغوي للإيمان الشرعي، ومراد المشايخ: أن الإسلام الشرعي لا يغاير الإيمان الشرعي.[رمضان آفندي: ٢٧٠ بتغيير]

بمنزلة التلفظ: يريد أن الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن - لا يسمى إسلاما في الشرع، كما أن التصديق اللساني بلا تصديق باطن - لا يسمى إيمانا في الشرع.[النبراس:٢٦٣] فإن قيل: هذا معارضة في المقدمة، والأول معارضة في المطلوب، أعني الاتحاد، فالأولى تقديم المتأخر.(بحر آبادي) فإن قيل: من جانب من أثبت التغاير بينهما.

لا التصديق القلبي: فلا يكون الإيمان والإسلام واحدا، لا بحسب المفهوم، ولا بحسب الذات.[رمضان:٢٧٠]

لا التصديق القلبي: وقد تقرر أن الإيمان هو التصديق القلبي فيتغايران. وعلاماته ذلك: أي الشهادة والإقامة إلى آخرها.

كما قال عليه السلام: ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن هذه الأعمال المذكورة ليست جزء من الإيمان، فلا بد أن يكون معنى الحديث: أنها ثمرات الإيمان وعلاماته، وكذا في الحديث الثاني.[النبراس: ٢٦٤]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان إلخ، رقم الحديث: ٩٣.

** أخرجه البخاري في صحيحه، باب أداء الخمس من الإيمان، رقم الحديث: ٥٣.

وكما قال عليه السلام: "**الإيمان بضع** وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق".* وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقا؛ لتحقق الإيمان عنه، **ولا ينبغي** أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؛ لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، **وإن كان للتأدّب** وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك **في العاقبة** والمآل، لا في الآن والحال،.....................

الإيمان: معنى الحديث؛ أن شعب الإيمان بضع وسبعون شعبة؛ لأنه لو كان الإيمان نفسه بضعا وسبعين شعبة، لكان إماطة الأذى داخلة فيه، وليس كذلك؛ فإن إماطة الأذى غير داخلة بالاتفاق.(شرح طوالع) بضع: البضع بالكسر ما بين الثلاث إلى العشرة، وعن قتادة رضي الله عنه إلى التسع.(مغرب)

ولا ينبغي: اعلم أن الأئمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الإيمان، فالحنفية على المنع عنه وتركه، مستدلين بوجوه: أحدها: أن الاستثناء يبطل العقود فكذا الإيمان، ثانيها: عن عطاء رحمه الله قال: أدركت الصحابة يقولون: نحن المسلمون والمؤمنون، وقال رجل: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، قال ابن عباس رضي الله عنهما: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال نعم! قال: قل أنا مؤمن حقا، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (لأنفال: ٧٤)، ثالثها: أن الله سبحانه فرض الصلوات والصيام على المؤمنين خاصة، فمن شك في إيمانه لم يلزمه شيء منها، وسأل الإمام أبو حنيفة رجلا عن دليل الاستثناء، قال أتبع إبراهيم في قوله: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الشعراء:٨٢)، قال: هلا اتبعته في قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى﴾ (البقرة:٦٠)، وذهب الشافعية إلى أنه يكره أن يقال: أنا مؤمن حقا، ويستحب الاستثناء تركا للتمدح، وتأدبا مع الله تعالى، أو خوفا من الخاتمة، إلى غير ذلك، ومن حججهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال: ٢).[النبراس: ٢٦٥]

وإن كان للتأدّب: أي الاتصاف بالأدب مع الله سبحانه. في العاقبة: وذلك لأن العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة، كما ترى من ارتداد إبليس، وبلعم بن باعور، وأمية بن الصلت، بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة، قال يوسف الأسباط: دخلت على سفيان الثوري فبكى الليلة كلها، فقلت: أتبكي من الذنوب؟ فرفع تبنة من الأرض، وقال: الذنوب أهون على الله من هذا، وإنما أخشى سلب الإسلام.[النبراس: ٢٦٥، ٢٦٦ مختصرا]

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب أمور الإيمان، رقم الحديث: ٩.

أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله **فالأولى تركه**، لما أنه يوهم بالشك. ولهذا قال: لا ينبغي دون أن يقول لا يجوز؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه (أي إلى الجواز) كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين، **وليس هذا** مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، **بل مثل قولك:** أنا زاهد متقٍ إن شاء الله تعالى.

فالأولى تركه: يريد أن القائلين إذا نووا به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء غير ترك الأولى، وأما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج إلى النية، ولهذا ذكر في الفتوى: أن قائله يكفر إن لم يؤول، حتى روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه أخرج شاة ليذبح، فمر به رجل، فقال: أمؤمن أنت؟ قال نعم! إن شاء الله تعالى، قال: لا يذبح من يشك في إيمانه، ثم مر به رجل آخر، فقال مؤمن أنت؟ قال: نعم! فأمره بذبح شاته، فصرف ظاهر الاستثناء إلى الشك، و لم يجعل قائله مؤمنا، كما ترى.(أبو ورد)

وليس هذا: هذا جواب عن احتجاج صاحب الكفاية على المنع على الاستثناء مطلقا، وتوضيح الاحتجاج: أن قولكم: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى كقول الشاب: أنا شاب إن شاء الله تعالى، ولا شك أن الثاني كلام مهمل أو كذب، فكذا الأول، فأجاب عنه بقوله: وليس هذا، حاصل الجواب: منع استواء الكلامين؛ لأن في الإيمان ثلاثة أمور مصححة للاستثناء، غير موجودة في الشباب، أحدها: أن الشباب ليس من الأفعال الاختيارية، فلا يتصور في استثنائه تأدب؛ لأن التأدب ههنا هو ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما، بخلاف الإيمان، فإنه كسبي اختياري، فيجوز فيه التأدب بترك الدعوى، ثانيهما: أن الشباب لا يتصور استمراره على ما جرت به العادة الإلهية، فلما لم يكن من الأمور التي تشك في بقاءها عاقبة الأمر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل إبهام العاقبة، بخلاف الإيمان؛ لأن العاقبة فيه مبهمة، ثالثها: أن الشباب ليس من الأعمال الصالحة، فلا يتصور فيه الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار، بخلاف الإيمان، فإنه رئيس الأعمال الصالحة.[النبراس: ٢٦٦]

بل مثل قولك: لأن الإيمان والزهد والتقوى أعمال كسبية يتصور بقاءها، ويكون دعواها مظنة فخر وإعجاب، فكما أن الاستثناء يجوز في الزهد والتقوى إجماعا، فكذا في الإيمان.[النبراس: ٢٦٦]

وذهب **بعض المحققين** إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ٤)، إنما هو **في مشيئة الله** تعالى.

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، بناءً على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة -بالخاتمة، حتى أن المؤمن السعيد: من مات على الإيمان وإن كان طولَ عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي: من مات على الكفرَ -نعوذ بالله منهما- وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، وبقوله عليه السلام: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه"* أشار إلى **إبطال ذلك**:

منصوب على الظرفية

بعض المحققين: أي في توجيه جواز الاستثناء، وهو إمام الحرمين. في مشيئة الله: فمعنى الاستثناء حينئذ: أنا مؤمن كامل ناج إن شاء الله تعالى، ولا يخفى جوازه، بل لا يجوز ترك الاستثناء.[النبراس:٢٦٧] ولما نقل إلخ: تمهيد لقول المصنف: والسعيد يشقى.

وكان من الكافرين: دلت الآية على أن إبليس - عليه اللعنة - لم يزل كافراً، مع صحة إيمانه، وكثرة طاعته قبل خلق آدم، حتى عدّ من الملائكة، وصح استثناءه متصلا تحت قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (البقرة: ٣٤)، فظهر: أن المعتبر هو الإيمان، أي الوصول إلى آخر الحياة، وأول منازل الآخرة، وإيمان الحال وإن كان إيمانا حقيقة، لكنه لما لم يترتب عليه ثمرات الإيمان - لم يعتد به، فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول.(أبو ورد)

إبطال ذلك: أقول: حاصل هذا الإبطال: أن المؤمن من قام به الإيمان، كما أن العالم: من قام به العلم، وكذا الكافر: من قام به الكفر، والسعيد: من قام به السعادة، والشقي: من قام به الشقاوة، فلو لم يعتبر إيمانه في حال حياته وصحته تجري عليه أحكام الكافرين، واللازم باطل، فلا بد أن لا يختص بالخاتمة، بل حال الإنسان قد يتغير من الإيمان إلى الكفر، ومن الكفر إلى الإيمان، ومن الشقاوة إلى السعادة، وبالعكس، ومن العلم إلى الجهل، وغير ذلك.(ملا زادة)

* أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث: ٢٦٣.

والسعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان، -نعوذ بالله من ذلك- والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر.

والتغير يكون على السعادة والشقاوة، **دون الإسعاد** والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، (أي الإسعاد والإشقاء) لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، ولا تغير على الله، ولا على صفاته، لما مر من أن القديم لا يكون **محلا للحوادث**.

والحق: أنه **لا خلاف في المعنى**؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى (أي التصديق والإقرار) -فهو حاصل **في الحال**، وإن أريد ما يترتب **عليه النجاة** والثمرات -فهو في مشيئة الله تعالى، **لا قطع بحصوله** في الحال. فمن قطع بالحصول (أي منع الاستثناء) أراد الأول (أي مجرد حصول المعنى)، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني.

والسعيد: والمراد بالسعادة في قوله ﷺ: "السعيد من سعد في بطن أمه" هي السعادة المعتد بها، لمن علم الله تعالى أن يختم له بالسعادة، وكذا الكلام في الشقاوة.(بحر آبادي) والتغير: جواب سؤال مقدر، وهو: أن تغير السعادة والشقاوة محال؛ لأنه يوجب التغير في الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، وتغيرها محال، فأجاب بقوله: والتغير.[النبراس: ٢٦٧]

دون الإسعاد: فإن الله تعالى موصوف أزلا وأبدا بإسعاد المرء وقت سعادته، وإشقائه وقت شقاوته، ولا تبدل فيه أصلا، وإنما التبدل في سعادته وشقاوته.(أبو ورد) محلا للحوادث: وكل ما يقبل التغير فهو حادث؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فهذا دليل من الشارح رحمه الله على أن تغير ذات الله تعالى وصفاته محال. ولا يخفى على المتأمل أن دليل الشارح غير مطابق لمدعى المصنف؛ لأن مقصود المصنف رحمه الله أن تغير السعادة والشقاوة يوجب تغيرا في ذاته وصفاته تعالى، وليس مطلوبه: أن التغير في ذاته وصفاته محال، فافهم.[النبراس: ٢٦٨،٢٦٧]

لا خلاف في المعنى: أي النزاع بين الأشاعرة وبيننا في قوله: أنا مؤمن حقا، وقوله: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى-ليس نزاعاً معنوياً، بل نزاع لفظي.[رمضان آفندي: ٢٧٤] في الحال: فحينئذ لا يكون أنا مؤمن إن شاء الله تعالى جائزا بهذا الاعتبار.[رمضان آفندي: ٢٧٤] عليه النجاة: وهو الإيمان الكامل، وإيمان العاقبة، والفرق: أن الأول حاصل بالفعل، وغير معلوم كماله، والثاني يعتبر في العاقبة. لا قطع بحصوله: فحينئذ يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، والأشاعرة يعتبرون هذا القول.[رمضان آفندي: ٢٧٤]

[الكلام في إرسال الرسل]

وفي إرسال الرسل، جمع رسول على فعول من الرسالة، وهي: **سفارة العبد** بين الله وبين **ذوي الألباب** من خليقته، ليزيح بها **عللهم** فيما قصرت عنه عقولهم، من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة، أي مصلحة، وعاقبة حميدة.

ليزيل — كقوانين العدل — كثواب الأبدي

وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، **لا بمعنى الوجوب** على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه، لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما زعمت **السمنية** والبراهمة،..

إرسال الرسل: لما فرغ من الإلهيات، وأحوال الآخرة، شرع الآن في النبوة، والأحوال المتعلقة بإرسال الرسل.[رمضان آفندي: ٢٧٤] سفارة العبد: وهو إيصال الخبر من الله تعالى إلى العبد. ذوي الألباب: أي ذوي العقول، جمع لب بالضم، وإنما خصهم؛ لأنه لا يبعث الرسول إلى المجانين والحيوانات العجم، وفيه إشارة إلى الرد على فريقين: أحدهما: من زعم أن لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤)، وشدد القاضي عياض الإنكار عليه؛ لأنه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة، أما الآية فالمراد بها أمم البشر، ثانيهما: جهلة الفلاسفة، زعموا أن من كمل عقله فلا يحتاج إلى النبي، ويحكى عن سقراط: أنه قيل له: لو هاجرت إلى موسى عليه السلام لكان خيرا، فقال: نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا إلى تهذيب غيرنا.[النبراس: ٢٦٨]

عللهم: جمع علة بالكسر، أي أمراضهم من الجهل، والشكوك، والشبهات.[النبراس:٢٦٨] لا بمعنى الوجوب: توضيحه: أنه لما كان مذهب المعتزلة: أن بعث الرسل واجب على الله سبحانه، بحيث يستحيل تركه، ومذهب الأشاعرة: أنه لا يجب عليه شيء، والبعث فضل منه، والعادة الإلهية جارية به تفضلا -أصلح الكلام بقوله: "لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فإنه باطل".[النبراس: ٢٦٨]

السمنية: -بضم السين وفتح الميم- كفار سومنات، وهي بلدة بالهند، البراهمة: قوم من قدماء كفار الهند، ينسبون إلى برهمن الهندي: واعترض عليه بأن بعض البراهمة يقولون بنبوة إبراهيم، وآدم عليهما السلام، ودفعه ظاهر؛ لأن إنكار بعضهم يكفي، كقولك: بنو فلان قتلوا، واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه: أحدها: أن =

ولا بممكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه **بعض المتكلمين**. ثم أشار إلى وقوع الإرسال، وفائدته، وطريق ثبوته، **وتعيين بعض** من ثبتت رسالته، فقال: وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر **إلى البشر**، مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن **ذلك** مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبأنظار دقيقة،..

بقوله: أرسل بقوله: مبشرين بقوله: وأيدهم بالمعجزات

من غير إخبار النبي

أي إن حصل طريق للعقل

= الإرسال لا يمكن إلا بقول الله سبحانه: "أرسلتك" وهو لا يوجب اليقين؛ لجواز أن يكون من كلام الجن، وأجيب بأنه يجوز أن ينصب الحق سبحانه عليه دليلا، أو يخلق في الرسول علما ضروريا، ثانيها: أن جبرئيل إن كان جسما، وجب أن يراه كل أحد من الحاضرين، وإن كان مجردا كان رؤيته محالا، وأجيب بأن خالق الرؤية هو الحق سبحانه، فيجوز أن يكشف الملك على الرسول، ويحجبه عن غيره، ثالثها: أن التكليف مضرة للعباد فلايكون مصلحة لهم، وأجيب بأنه مشقة قليلة، موجبة لمنافع عظيمة دائمة.[النبراس: ٢٦٩]

بعض المتكلمين: وهم جمهور الأشاعرة القائلين بأن العقل لا يحكم بالحسن والقبح، وأن الله سبحانه يفعل ما يشاء بمحض إرادته، بلا غرض داع، والشارح قد جرى في هذا المقام على رأى الماتريدية.[النبراس: ٢٦٩]

وتعيين بعض إلخ: بقوله: أول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام.

إلى البشر: ليستأنس الأمة برسولها؛ ولأنه لا يستطيع كل واحد من الناس أن يرى الملائكة. ثم اعلم أن كلام المصنف رحمه الله مبني على ذكر الغالب في الوقوع، والأهم بالبيان، وإلا فالمذهب: أن محمدا ﷺ مبعوث إلى الثقلين، وههنا بحثان: الأول: أن من الملائكة رسلا، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: ٧٥) وهم المقربون الذين يبلغون الأمر والنهي إلى عوام الملائكة، وإلى أنبياء البشر، الثاني: اختلف في أن من الجن رسلاً أم لا؟ فقيل: نعم؛ لقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ (الأنعام: ١٣٠)، وقيل: لا، ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي، ويبلغونه إلى قومهم، كالجن الذين سمعوا القرآن ببطن نخلة.[النبراس: ٢٦٩]

ذلك: أي العلم بالثواب والعقاب وأسبابهما، فيه إشعار بأن العقل يهتدي إلى حسن بعض الأفعال، كما هو رأي علماء ما وراء النهر، لا كما ذهب إليه الأشعرية، من أن العقل معزول هناك رأسا، وقد بنى الشارح رحمه الله في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع، فتابعه المصنف رحمه الله.[النبراس: ٢٦٩] و(أبو ورد)

لا يتيسر إلا **لواحد بعد واحد.**

ومبينين للناس فيما يحتاجون إليه، من أمور الدنيا والدين، فإنه تعالى خلق الجنة والنار، وأعد فيهما الثواب والعقاب. **وتفاصيل أحوالهما**، وطريق الوصول إلى الأول، والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا **خلق الأجسام** النافعة والضارّة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل **القضايا، منها:** ما هي **ممكنات لا طريق** إلى الجزم بأحد جانبيها.........

لواحد بعد واحد: أي صاحب العقل القوي المستعد لهذه الأنظار قليل الوجود، فلا يوجد اثنان في قرن واحد، وهذه مبالغة، وهؤلاء هم الذين نشئوا في فترة الأنبياء، واهتدوا إلى بعض الأمور الشريعة بعقولهم، فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي، كان يوحد الله سبحانه، ولا يأكل مما يذبح على الأصنام، وكان يقول: خلق الله الشاة، وأنزل لها من السماء رزقا، ثم أنتم تذبحونها على غير اسمه، وقد يزعم أنه نبي ولم يصح، ومنهم أبو بكر الصديق ﷺ، لم يعبد صنما قط، وكان يعتقد أن الكفر باطل، ومنهم أبو ذر الغفاري الصحابي ﷺ، قال: صليت قبل أن آمنت بالنبي ﷺ أعواما، كما في صحيح مسلم.[النبراس: ٢٦٩، ٢٧٠]

وتفاصيل: مبتدأ، والخبر مما لا يستقل به العقل. أحوالهما: الثواب والعقاب، أو الجنة والنار، والأول أوفق بقوله الأول والثاني.[النبراس: ٢٧٠] خلق الأجسام: من الأدوية والسميات، وقد ثبت أن علم الطب، ومنافع الأدوية ومضارها، إنما عرفت بالوحي، ثم أخذها الحكماء عن الأنبياء، وبسطوها، ويجوز أن يعد الكواكب السعدة والنحسة من جملة الأجسام النافعة والضارة، وقد نزل علمها على إدريس عليه السلام، ثم اندرس بعد دهور، فخلط فيه الناس. والمنجم يصيب إذا حكم على قاعدة نبوية، ويخطئ إذا حكم على غيرها، وهكذا الحال في علم الرمل، ونزوله على دانيال عليه السلام. وفسر بعض المحشين الأجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام، وفيه بحث؛ لأن الحل والحرمة عندنا من الأحكام الثابتة بالشرع فقط، لا من توابع كيفيات الأجسام، كما زعم المعتزلة.[النبراس: ٢٧٠]

القضايا: أي الأحكام الواقعة فيها وهو مفعول أول. منها: مفعول ثان، ويجوز أن يكون حالاً والجعل بمعنى الخلق. ممكنات لا طريق إلخ: من الإيجاب والسلب، كصفة السمع والبصر للحق سبحانه، وحشر الأجساد، ووجود سدرة المنتهى، واللوح المحفوظ على السماء، وظهور المهدي، والدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وانقطاع مملكة الكسرى، والبركة في العمر، والرزق من صلة الرحم، إلى غير ذلك مما لا يحصى، مع الانتفاع بها في الدين والدنيا.[النبراس: ٢٧١]

ومنها: ما هي واجبات، **أو ممتنعات** لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل، (بنظر العقل كحدوث العالم) بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل **لبيان ذلك**، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً **لِلْعَالَمِينَ**﴾.

[مبحث المعجزات وأقسام الخوارق]

وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقضات للعادات، **جمع معجزة، وهي: أمر يظهر** بخلاف **العادة على يد مدعي النبوة**، عند تحدي المنكرين،.....................

أو ممتنعات: كشريك الواحد سبحانه، وكونه في جهة ومكان.[النبراس: ٢٧١] لبيان ذلك: إشارة إلى القضايا، أو إلى جميع ما ذكر من الجنة والنار وما بعدهما. للعالمين: قد يستشكل كونه رحمة للكافرين، ويجاب بأن حرمانهم لقصورهم، وعدم قبولهم الرحمة، وأجاب بعضهم بأن الأمم السابقة كانت تخسف وتمسخ، بخلاف أمته، وأورد عليه بأنه لا يلائم سياق كلام الشارح؛ لأنه استشهد بالآية على أن إرسال الرسل كلهم رحمة؛ ولأنه أراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا، واعلم! أن ما ذكره المصنف رحمه الله والشارح رحمه الله إبطال لشبهة منكري النبوة، وهي أن العقل مستقل بمعرفة الأمور، فلا حاجة إلى الأنبياء.[النبراس: ٢٧١]

العادة: أي العادة الإلهية، وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه - فهو منسوب إلى العادة، ثم إن ظهر فعل على خلافه فهو خارق للعادة، وزعم بعض الناس أن المراد: هي العادة البشرية، وهو مخالف لكلمات المشايخ، وإن أمكن تصحيحه. اعلم أن أقسام الخوارق سبعة: أحدها: المعجزة من الأنبياء، ثانيها: الكرامة للأولياء، ثالثها: المعونة لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقا ولا وليا، رابعها: الإرهاص للنبي قبل أن يبعث، كتسليم الأحجار على النبي ﷺ، وأدرجه بعضهم في الكرامة، وبعضهم في المعجزة مجازا، خامسها: الاستدراج للكافر والفاسق على وفق غرضه، سمي به؛ لأنه يوصله بالتدريج إلى النار، سادسها: الإهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه، كما ظهر عن مسيلمة الكذاب، إذ تمضمض في ماء فصار ملحا، ومس عين الأعور فصار أعمى، سابعها: السحر لنفس شريرة، تستعمل أعمالا مخصوصة بإعانة الشياطين، ومنهم من لا يعده خارقا؛ لأن العادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الأعمال، والكهانة من السحر، وهي الإخبار بما سمع من الجن.[النبراس: ٢٧١، ٢٧٢]

على يد مدعي النبوة: احتراز عن الكرامات والاستدراجات.

على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله؛ وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله. ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه **بطريق** جري العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه، **وذلك** كما ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك، وقمْ عن مكانك **ثلاث مرات**، ففعل -يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته، وإن كان الكذب **ممكناً في نفسه**، فإن الإمكان الذاتي بمعنى **التجويز العقلي**، لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً، مع إمكانه في نفسه، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ **لأنها** أحد طرق العلم كالحس،.......................................

(أي التأييد ثابت) (في دعوى أني رسولك) (منسوب إلى العادة الإلهية) (أي عند ظهور المعجزة)

بطريق: اختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق، فالحكماء على أنه بطريق الوجوب، أي لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة؛ لأن الذهن يستعد له، وإفاضة المبدأ الفياض على المستعد واجب، وقال المعتزلة بطريق التوليد، كتولد حركة المفتاح من حركة اليد، وقال الأشاعرة بطريق جري العادة الإلهية.[النبراس: ٢٧٣]

وذلك: أي حصول العلم الضروري بالمعجزة مع إمكان نقيضه.[النبراس: ٢٧٣] ثلاث مرات: بأن تقوم ثم تجلس، ثم تقوم هكذا.

ممكناً في نفسه: لاحتمال أن يكون قيام الملك لأمر آخر غير تصديقه، أو لتصديق الكاذب.[النبراس: ٢٧٣]

التجويز العقلي: قيد بذلك؛ لأن أهل العرف يطلقون الإمكان على ما لا يخالف العادة، وهو أخص من الذاتي؛ لأن تكلم الصبي ممكن بالذات، لا في العرف، والإمكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي، فإنك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم بإسكندرية، أو بعدم وقوعه.[النبراس: ٢٧٣]

لأنها: أي العادة الإلهية الجارية بخلق العلم الضروري.[النبراس: ٢٧٤]

ولا يقدح في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى، كالنبي أو ملك أو شيطان أو كونها لا لغرض بل لامتحان الخلق التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار، إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها **لم يلزم منه** محال.

[أول الأنبياء وآخرهم والدلائل على ثبوتهما]

وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد عليه السلام، أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه **قد أمر ونهى،**..

ولا يقدح: لأن ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزات بطريق الضرورة، لا بطريق الاستدلال والنظر، حتى يحتاج فيه إلى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات، وقد عرفت ذلك.(أبو ورد) لم يلزم منه: اعلم أن العلم القطعي إما عقلي، نحو: الكل أعظم من الجزء، وإما عادي، نحو: النار محرقة، وإمكان خلافه قادح في الأول، لا الثاني، بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح، كنار نمرود كانت بردا على إبراهيم عليه السلام، ولم يقدح ذلك في القطع بأن كل نار حارة.[رمضان آفندي: ٢٧٩]

وأول الأنبياء آدم: ثم شيث بن آدم عليه السلام، ثم إدريس عليه السلام، ثم نوح عليه السلام، ثم هود بن عبد الله عليه السلام، ثم صالح بن عبيد عليه السلام، ثم إبراهيم خليل الله، ثم إسماعيل ابنه، ثم إسحاق أخوه عليهم السلام، وكان لهم ابنان: يعقوب وعيصوا، ولدا في بطن واحد، فخرج يعقوب من الأم على إثر عيصوا، سمي يعقوب لخروجه على عقيبه، وأما يعقوب فهو أبو بني إسرائيل كلهم، فكان يقال: يعقوب إسرائيل، وهذا في لغتهم عبد الله، أما عيصوا فهو أبو الروم، وكان لوط النبي عليه السلام في زمن إبراهيم عليه السلام، وكان ابن عمه، ثم شعيب عليه السلام، ثم موسى عليه السلام، وأخوه هارون عليه السلام ابنا عمران، بعثهما الله تعالى إلى فرعون بمصر، ثم يونس ثم داود النبي عليهما السلام، ثم ابنه سليمان عليه السلام، ثم زكريا عليه السلام، ثم ابنه يحيي عليه السلام، ثم عيسى بن مريم عليه السلام، ثم إلياس عليه السلام، وكان اليسع تلميذ الإلياس، وهو خليفة من بعده، انقطعت الرسل بعد عيسى عليه السلام إلى وقت محمد ﷺ.(بستان الفقيه لأبي الليث السمرقندي)

قد أمر ونهي: كقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾(البقرة: ٣٥).[النبراس: ٢٧٤]

مع القطع **بأنه لم يكن** في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، **وكذا السنة** والإجماع،
أي الأمر والنهي أي لا بتبليغ نبي آخر
فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض - يكون كفرا، وأما نبوة محمد عليه السلام؛ فلأنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة.

وأما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين: **أحدهما**: أنه أظهر كلام الله تعالى، **وتحدى** به البلغاء مع **كمال بلاغتهم**، فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك، **حتى خاطروا بمهجتهم**، وأعرضوا عن المعارضة
أي على المعارضة أي حرصهم

بأنه لم يكن إلخ: فيكون الأمر بلا واسطة، فيكون وحيا، وفيه تأمل؛ لأنه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ﴾ (طه: ٣٩)، وأم عيسى كذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ (مريم:٢٥). والحق: أن الأمر بلا واسطة النبوة إذا كانت لأجل التبليغ، وأمر آدم عليه السلام كذلك.(خيالي)

وكذا السنة: فعن أبي ذر رضي الله عنه، قلت: يا رسول الله! ايّ الأنبياء كان أول؟ قال: "آدم" قلت: يا رسول الله! ونبي كان؟ قال: "نعم نبي مكلم"، (رواه أحمد رحمه الله) قوله: مكلم، أي منزل عليه الصحف، وعن أبي أمامة رضي الله عنه: أن رجلا قال: يا رسول الله! أنبي كان آدم؟ قال: "نعم"، (رواه الحاكم وابن حبان في صحيحيهما).[النبراس: ٢٧٥]

أحدهما: مبنى هذا إظهار المعجزة على سبيل التفصيل.

وتحدى: التحدي؛ المعارضة والمخاصمة، والبليغ: من يقدر على تركيب كلام يستحسنه أهل اللسان.[النبراس: ٢٧٥]

كمال بلاغتهم: وذلك أن العرب كانوا عند بعث النبي ﷺ في غاية من التفاخر في البلاغة، وكان بعضهم يعارض بعضا بنظمه ونثره، حتى يقال: علقت القصائد السبع بباب الكعبة، وهي لامرئ القيس بن حجر الكندي، وطرفة العبد البكري، ولبيد بن ربيعة العامري، وعنترة العبسي، وعمرو بن كلثوم التغلبي، والحارث بن جندة اليشكري، فجعل الله معجزته من نوع البلاغة، كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر، وعيسى عليه السلام من جنس الطب؛ لاشتهار السحر والطب في زمانهما، وفي تاريخ الفلاسفة: أن جالينوس كان في عصر عيسى عليه السلام.[النبراس: ٢٧٥]

حتى خاطروا: المخاطرة: الإيقاع في الخطر والهلاك. بمهجتهم: وهي الروح، أو الدم مطلقا، أو دم القلب، أي أوقعوا أرواحهم وفي أرواحهم، أو دماءهم في الخطر بالمحاربات.[النبراس: ٢٧٥]

بالحروف، إلى **المقارعة بالسيوف**، **ولم ينقل** عن أحد منهم مع **توفّر الدواعي** الإتيان بشيء مما **يدانيه**. فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علماً عادياً.

لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية، على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة، **ما بلغ القدر المشترك** منه، أعني ظهور المعجزة حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحاداً (أي أخبارا آحاداً)، **كشجاعة علي**، وجود حاتم، وهي مذكورة **في كتب السير**.

المقارعة بالسيوف: هي الضرب الشديد من الجانبين. ولم ينقل: هذا جواب عن شبهة المعاندين، حيث قالوا: يحتمل أن يكون بعضهم عارض القرآن، ولكن ستره أصحابه، ولم ينقلوه، وتقرير الجواب: أن الأعداء يومئذ أكثر من الرمل والحصى، من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى، فالعادة حاكمة بالضرورة بأن المعارضة لو وقعت لنقلوها، وستر الصحابة مما يزيد حرص المخالفين على النقل.[النبراس: ٢٧٥] توفر الدواعي: أي كثرة الأسباب الداعية إلى النقل. يدانيه: أي يقارب القرآن أي لم يأتوا مما يقاربه فضلا عما يساويه في البلاغة.

لا يقدح فيه شيء: إشارة إلى جواب بعض شبهة الملاحدة، فمنها: أنه يحتمل أن يكون محمد ﷺ بارعاً في فن البلاغة، فائقا على أهل زمانه، ومنها: أنه يحتمل أن القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدى البلغاء القرآن، ومنها: أنه يحتمل أن يكون في العرب من يقدر على المعارضة، لكن سكت خوفا، أو طمعا، أو حياء.[النبراس: ٢٧٦]

وثانيهما: مبنى هذا إظهار المعجزة على سبيل الإجمال.

ما بلغ القدر المشترك: كلمة "ما" مفعول ما لم يسم فاعله، والضمير في "منه" راجع إليه، ومن الأولى بيان له، أعني أي بالقدر المشترك ظهور المعجزة، قوله: حد التواتر، مفعول بلغ.[النبراس: ٢٧٧] كشجاعة علي: يريد أن تواتر القدر المشترك يفيد القطع، كما أن الشجاعة والجود معلومان قطعا، مع أنهما منقولان في ضمن حكايات، نقلت كل واحدة منها بآحاد الرواة.[النبراس: ٢٧٧]

في كتب السير: جمع سيرة بالكسر، هي الخصلة، وهي: كتب يذكر فيها أحوال الأنبياء والأولياء، وقد رويت خوارق لا تحصى عن النبي ﷺ، كتكلم البهائم مرات، والأحجار مرات، والأشجار مرات، وشهادة الكل بنبوته، وبكاء جذع النخل يوم ترك الاتكاء به، وإشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة، ونبوع الماء من أصابعه حتى كفى قوما كثيرا، وشفاء الأمراض الصعبة من لمسه في الساعة.[النبراس: ٢٧٧]

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين: أحدهما: ما تواتر **من أحواله** قبل النبوة، **وحال الدعوة، وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكمية، وإقدامه** حيث تحجم الأبطال، **ووثوقه** بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله (من غير جزع واضطراب) **لدى الأهوال**، بحيث لم تجد أعداءه -مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه- مطعناً، (مفعول لم تجد)

من أحواله: من الصدق والأمانة والوفاء بالعهد والتجنب عن الأصنام وعادات الجاهلية. وحال الدعوة: أي دعوة الناس إلى الإيمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق، والاجتهاد باللسان والسنان، ودعوة الملوك الجبابرة، كملك غسان، وكسرى فارس، وقيصر الروم، والنجاشي، ومقوقس مصر وغيرهم، مع أن بعضهم أوعده بالبطش، فلم يخف مع قلة أعوانه وأسبابه.[النبراس: ٢٧٨]

وبعد تمامها: حين فتح البلاد، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وأطاع له العرب كلهم، وجاءت الهدايا والرسل من ملوك الأطراف، فإنه لم يغير أخلاقه، من المسكنة، والتواضع للفقراء، والشفقة على اليتامى والأرامل، والقناعة بطعام قليل، وثوب خشن، ومسكن ضيق، كمساكن المساكين، وقد كانت تجلب إليه الأموال العظيمة، من الغنائم والخراجات، فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا، حتى توفي ودرعه رهن.[النبراس: ٢٧٨]

وأخلاقه العظيمة: من السخاوة، والشجاعة، والحلم، والتواضع.[النبراس: ٢٧٨ بتغيير] وأحكامه الحكمية: أي المشتملة على الحكمة، من آداب الطهارة والصلاة، وقواعد النكاح، والطلاق، والبيع، والهبة، والقضاء، والشهادة، والمواريث، مما فصل في الفقه مع أدلته، بحيث لو تأمل العاقل فيه علم أن هذا التدبير من أحكم الحاكمين.[النبراس: ٢٧٨]

وأحكامه الحكمية: من الصدق والأمانة والوفاء بالعهد والتجنب الأصنام وعادات الجاهلية. وإقدامه: الإقدام التقديم، والإحجام التأخر والفرار والجبن، والأبطال جمع بطل، وهو الشجاع الذي يبطل دماء المقتولين فلا يقتص منه، وصح أن الناس انهزموا عما حوله يوم حنين، وهجم عليه العدو فجعل يزجر بغلته عليهم، ويقول: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب. [النبراس: ٢٧٨]

ووثوقه: أي اعتماده بحفظ الله تعالى في جميع الأحوال، قد صح أنه كان يأمر بعض الصحابة ليحرسوه الليل، فلما نزل ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧)، قال: "انصرفوا فقد عصمني الله تعالى" فلم يأمر بحراسته بعد.[النبراس: ٢٧٨]

لدى الأهوال: جمع هول، وهو الخوف أي عندها، أما الهجرة من مكة إلى المدينة ليلا، والاختفاء في الغار، فكان بأمر الله سبحانه؛ لأن القتال كان حراما عليه، والصبر واجبا قبل نزول آية القتال، ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار، وقال أبو بكر ﷺ: لو نظر أحدهم إلى قدميه لأبصرنا، قال: "ما ظنك باثنين الله ثالثهما؟".[النبراس: ٢٧٨]

ولا إلى القدح فيه سبيلا، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه، **ثم يمهله ثلاثا** وعشرين سنة، **ثم يظهر دينه** (يقوي) على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي **آثاره** بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر (أي النبوة) العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام **والشرائع**، **وأتم مكارم الأخلاق**، وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله، **كما وعده**، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

ثم يمهله ثلاثا: عطف على يجمع، فإن النبي ﷺ بعث وعمره أربعون سنة، وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة، على الصحيح، وقد ادعى بعض الكذابين النبوة، كمسيلمة اليمامي، والأسود العنسي، فقتل بعضهم وتاب بعضهم. وبالجملة لم ينتظم أمر الكاذب في النبوة إلا أياما معدودة.[النبراس: ٢٧٩] **ثم يظهر دينه:** كما وعده في القرآن، ووقوع الإظهار في بعض الأزمنة والبلاد كاف في صدق الوعد، فلا يرد أنه قد يغلب الكفار على بعض بلاد الإسلام، أما غلبة الكفار في أواخر الزمان، فهو ثابت بأخبار النبي ﷺ، فهو من دلائل نبوته.[النبراس: ٢٧٩]

آثاره: من الكتاب، والحديث، وشرائعه من الفرائض والسنن.[النبراس: ٢٧٩]

وثانيهما: مبنى هذا: أنه عليه السلام مكمل - بالكسر- على وجه لا يتصور في غير النبي، وكان مبنى الأول: أنه مكمل - بالفتح - على وجه لا يتصور في غير النبي، وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي، وإظهار المعجزة.(خيالي)

والشرائع: من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات.

وأتم مكارم الأخلاق: من الحياء، والجود، وصلة الرحم، وإكرام الضيف، ونحوها، أي أظهرها وعلّمها الناس، بحيث لا مزيد عليه.[النبراس: ٢٧٩] **كما وعده:** بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾(التوبة: ٣٣).[النبراس: ٢٧٩]

[مسألة ختم النبوة]

وإذا ثبتت نبوته، **وقد دل كلامه**، وكلام الله المنزل عليه، على أنه خاتم النبيين،
متعلقه بـ"دلّ"
وأنه مبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس، ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب، كما **زعم بعض النصارى**.

فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده، قلنا: نعم! لكنه **يتابع محمداً** عليه السلام؛ لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي، ونصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد دل كلامه: في الحديث: "أرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون". (رواه مسلم)، وفي القرآن: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب:٤٠)، وقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، قال: أرسله إلى الجن والإنس، (رواه الدرامي)، بل ذهب بعض العارفين إلى أنه مبعوث إلى الملائكة، والشجر، والحجر أيضا، آخذا بقوله: "أرسلت إلى الخلق كافة" وبما روي من شهادة الأحجار بنبوته.[النبراس: ٢٧٩]

زعم بعض النصارى: بل بعض اليهود أيضا؛ وذلك لأن بعض كل من الفريقين أنكر نبوته رأسا، والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط؛ لأنهم أميون، ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب، وهذا الزعم منه باطل؛ لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعا، والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب.[النبراس: ٢٨٠]

فإن قيل: اعتراض على كونه خاتم النبيين، قد ورد في الحديث، أنه عليه السلام قال: "ينزل عيسى عليه السلام إلى الأرض، فيتزوج، ويولد له، ويمكث خمسا وأربعين سنة، ثم يموت، ويدفن معي في قبري، فأقوم أنا وعيسى بن مريم في قبر واحد بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما". (كذا في بعض الحواشي)

يتابع محمداً عليه السلام: أي يكون على شريعته، كما قال عليه السلام: "لو كان موسى عليه السلام حيا ما وسعه إلا اتباعي" فإن قلت: في الحديث الصحيح: "أن عيسى عليه السلام يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويزيد في الحلال، ويرفع الجزية عن الكفار، فلا يقبل إلا الإسلام" فيكون ناسخا لشرع محمد عليه السلام، قلنا: قد بين نبينا عليه السلام انتهاء شريعة هذا الحكم - أعني الجزية - وقت نزول عيسى عليه السلام، فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا عليه السلام، فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم الأنبياء، وأما كسر الصليب، وقتل الخنزير، فظاهر أنه على ديننا، فإن الخنزير =

ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى. **وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث،** على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن **عدد الأنبياء؟**

= لكونه نجس العين يحرم اقتناءه والانتفاع به فيباح إتلافه ونقول في دفع الإيراد المذكور: يجوز أن يكون دفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة فإن علته أخذ الجزية وقبولها إنما هو للاحتياج إليها لإعطاء العساكر وتدبير مصارفهم وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج إلى ذلك لتماد البركات وقلة الرغبات في الأموال بقرب الساعة كما في سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وذا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ (التوبة: ٦٠) فلما أعز الله الإسلام وكثر أهله سقط فافهم هذا خلاصة ما في شرح رمضان آفندي والخيالي مع كنفزوي المولوي نظام الدين الكيرانوي.[رمضان آفندي: ٢٨١]

ثم الأصح: هذا تصحيح من طريق القياس، لكنه يترك إذا لاح الأثر، والأحاديث كلها على خلافه، منها حديث جابر رضي الله عنه، رفعه مطولا، في آخره: "فينزل عيسى بن مريم عليه السلام، فيقول أميرهم: صل لنا، فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمير، تكرمة من الله لهذه الأمة" (أخرجه أبو نعيم) ومنها حديثه مختصرا: "كيف أنتم إذا نزل عيسى بن مريم، وإمامكم منكم" (أخرجه أحمد، ومسلم، وابن جرير، وابن حبان) ومنها حيث أبي أمامة الباهلي مطولا مرفوعا، في آخره: "وإمامهم المهدي رجل صالح، فبينما إمامهم قد تقرر يصلي بهم الصبح، إذ نزل عليهم عيسى بن مريم وقت الصبح، فيرجع الإمام ينكص يمشي القهقرى ليقدم عيسى عليه السلام، فيضع عيسى عليه السلام يده بين كتفيه، ثم يقول له: تقدم فصل، فإنها لك أقيمت، فيصلي بهم إمامهم"، (أخرجه ابن ماجه، والروماني، وابن خزيمة، وأبو عوانة، والحاكم).[نظم الفرائد مختصرا: ٢١٣]

وقد روي: أصحاب الكتاب من الرسل ثمانية: شيث، وإدريس، وإبراهيم، وداود، وموسى، وعيسى، ومحمد عليهم السلام، والكتب مائة وأربعة: خمسون لشيث، وثلاثون لإدريس، وعشرة لإبراهيم، وعشرة لآدم، وواحد وهو الزبور لداود، والتوراة لموسى، والإنجيل لعيسى، والفرقان لمحمد عليهم السلام، نزل صحف إبراهيم في أول يوم، وقيل: أول ليلة من رمضان، وبعد خمس مائة سنة نزل الزبور في اليوم الثالث عشر من رمضان، وبعد خمس مائة نزل التوراة في ليلة سادسة من رمضان، وبعد مضي ألف سنة ومائتين، أو سبع مائة سنة - نزل الإنجيل في اليوم الرابع من رمضان، وبعد مضي ثلاث مائة وستين سنة، أو سبع مائة سنة أو خمس مائة وستين سنة، نزل الفرقان في الليلة الخامسة والعشرين من رمضان، أما نزول صحف شيث، وإدريس عليهما السلام - ففيه اختلاف.(شرح عمدة)

عن عدد الأنبياء: عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال أبو ذر رضي الله عنه قلت: يا رسول الله! كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال: "مائة=

فقال: "مائة ألف، وأربعة وعشرون ألفا"* وفي رواية: "مائتا ألف، وأربع وعشرون ألفا"،** والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨)، ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، إن ذكر عدد أكثر من عددهم، أو يخرج منهم من هو فيهم، إن ذكر أقل من عددهم، **يعني** أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على **جميع الشرائط** المذكورة في أصول الفقه، لا يفيد إلا الظن، ....

= ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر جمّاً غفيرًا". (رواه أحمد)، وعن أبي ذر ﷺ قال: قلت: يا رسول الله! كم المرسلون؟ قال: "ثلاث مائة وبضعة عشر جماً غفيرا". (رواه أحمد)

يعني: يشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا ورد الحديث، فلا ضير في التعديد في الإيمان؛ لأنه العمل بالحديث، والعمل بموجبه واجب، فدفعه أولا: أن اشتمال الحديث المذكور على شرائط قبوله ممنوع؛ لأن الحاكم طعن في بعض رواته، وقيل: إنه منكر، وثانيا: أنه لو سلم فهو خبر واحد، لا يفيد القطع المطموح إليه في العقائد، بل الظن ولا اعتماد عليه ههنا، وثالثا: أنه لو سلم أنه قطعي، فالروايات فيه متعارضة مختلفة بلا رجحان، ومآله التساقط، ولا أقل بعد تسليم الترجيح من تنزل القطعي إلى الظن لمعارضه، ورابعا: أن خبر الواحد إنما يقبل إذا لم يخالف ظاهر القرآن، فإن ما خالفه يترك؛ لأنه لا قوة للظن يعارض القطع، وههنا يعارضه، لما ذكره المصنف رحمه الله من آية عدم القصة. [نظم الفرائد: ٢١٤]

جميع الشرائط: وهي أحد عشر في أصول الحنفية، أولها: إسلام الراوي، ثانيها: عقله الكامل، ثالثها: عدالته، رابعها: الضبط، وهو تحقيق اللفظ، وفهم معناه عند السماع، ثم حفظه إلى وقت الرواية، خامسها: اتصال الإسناد، سادسها: أن لا يكون الخبر مخالفا للقرآن، سابعها: أن لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور، ثامنها: أن لا يكون في حادثة يقتضي العادة شهرته، تاسعها: أن لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة، عاشرها: أن لا ينكره الراوي، ولا يعمل بخلافه، الحادي عشر: أن لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث، مع عدم خفاء الحديث عليه. [النبراس: ٢٨١، ٢٨٢ ملخصاً]

* أخرجه الإمام الهيثمي في "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، كتاب العلم، رقم الحديث: ٧٢٥.

** لم أجد هذه الرواية.

ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، خصوصا **إذا اشتمل** على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة **ظاهر الكتاب**، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل مخالفة الواقع، وهو عد النبيّ من غير الأنبياء، أو غير النبي من الأنبياء، بناء على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة والنقصان.

[مبحث عصمة الأنبياء]

وكلهم كانوا مخبرين، مبلغين عن الله تعالى؛ **لأن هذا معنى** النبوة والرسالة، صادقين ناصحين للخلق؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة. وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء **معصومون** عن الكذب، خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع، وتبليغ الأحكام، وإرشاد الأمة، أما عمدا **فبالإجماع**، وأما سهواً **فعند الأكثرين**.

الأخبار والتبليغ

أي يطلبون الخير لهم

ولا عبرة: لأن الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنونهم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦)، وقال: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، بل الظن إنما يعتبر في العمليات، حتى كان الثابت بالظن واجبا.[النبراس: ٢٨٢]

إذا اشتمل: كما سبق من رواية مائة ألف ومائتي ألف، وقد تقرر أن الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض.[النبراس: ٢٨٢] ظاهر الكتاب: وهو قوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨). لأن هذا معنى: قيل: لف ونشر؛ لأن النبي من ينبئ أي يخبر، والرسول من يبلغ، وهي نكتة جيدة.[النبراس: ٢٨٢] معصومون: فإن قيل: في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (التوبة: ١١٧) إشارة إلى أنه يجوز صدور الذنب عن النبي ﷺ؛ إذ التوبة إنما يكون بعد الذنب، قلت: المراد: التوبة عن الزلة، أو عن الذنب الذي كان قبل الوحي، أو ترك الأولى وأفضل.(حاشية قصيدة لامية)

فبالإجماع: الإجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة، وما يبلغونه من الله، على ما ذكر في "المواقف".

فعند الأكثرين: أي ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهوا، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني، وينسب الخلاف إلى القاضي الباقلاني، بناء على أن المعجزة تدل على صدقه فيما قصد تبليغه، وقال بعض العلماء: إن الباقلاني لا ينكر العصمة، ولكنه يقول: حجة العصمة هو الإجماع والنصوص، لا المعجزة، واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقا في التبليغ وغيره، سهوا وعمدا، وادعى إجماع السلف =

وفي عصمتهم عن **سائر الذنوب** تفصيل، وهو: أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي، وبعده **بالإجماع**، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، **خلافاً للحشوية**، وإنما الخلاف في أن امتناعه **بدليل السمع أو العقل**، وأما سهوا **فجوزه الأكثرون**، أما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور، **خلافاً للجبائي وأتباعه**، ويجوز سهواً بالاتفاق، أي بعد النبوة

= عليه؛ لأنهم كانوا يبادرون إلى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العمد والسهو؛ ولأن من عرف الكذب منه فات الوثوق بحديثه، وهذا ينافي حكمة النبوة.[النبراس: ٢٨٣] سائر الذنوب: أي ما سوى الكذب في التبليغ. بالإجماع: إذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة، وهو محال.(خيالي)

خلافا للحشوية: وهم يجوزون عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر، هم الذين جعلوا حكم الأحاديث كلها واحدة، فعندهم تارك النفل كتارك الفرض. الحشوية: بفتح الحاء، وسكون الشين، وفتحها، قوم من المبتدعة، وفي وجه تسميتهم خلاف، قيل: لأنهم مجسمة، والجسم محشو، أي مملو، وقيل: نسبوا إلى الحشاء، وهو الجانب؛ لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري، فأنكر كلامهم، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة أي جانبها، وقيل: لأنهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق، والحشو فضول الكلام، وقيل: نسبوا إلى حشوة من قرى خراسان.[النبراس: ٢٨٣]

بدليل السمع: فالمحققون من الأشاعرة على أن كل ذلك من السمع والإجماع، والمعتزلة على أنه يمتنع عقلا؛ لأنه يؤدي إلى النفرة وعدم الانقياد، فلا يكون البعثة لطفا، بل خذلانا، فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل؛ إذ فيهم من ينفع فيه اللطف، فيكون تركا لما يصلح بالنسبة إليه، وما يقال من أن الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد إلا فيه، فجوابه: أن جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية، وملزوم الفاسد فاسد.(أبو ورد)

أو العقل: وهو مذهب بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة، مستدلين بأن ظهور الكبيرة ينفر الناس عنهم، وهذا ينافي حكمة الإرسال، وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق.[النبراس: ٢٨٣] فجوزه الأكثرون: وفي شرح "المواقف" و"المقاصد": المختار خلافه، وحكى القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبائر بلا قيد "عمداً وسهواً".[النبراس: ٢٨٣]

خلافا للجبائي وأتباعه: من المعتزلة، وقد تبع الشارح هنا صاحب "المواقف"، وفيه قصور؛ لأن منع الصغيرة عمدا مختار مذاهب الأشاعرة، كما في شرح "المواقف" وهو مختار الشارح في "التهذيب" "وشرح المقاصد"، والجبائية قالوا: لا يصدر الصغيرة إلا على سبيل سهو وخطأ في الاجتهاد، وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام: يجوز صدور الصغيرة عمدا بشرط أن ينبهوا عليها، فينتهوا عنها.[النبراس: ٢٨٣]

إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة، **لكن المحققين** اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله **فلا دليل** على **امتناع صدور الكبيرة**، وذهب المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة.
وهي اقتداء الأمة بهم

والحق: منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور والصغائر الدالة على الخسة، **ومنعت الشيعة** صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر **تقية**. وإذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام، مما يشعر بكذب أو معصية، ....
العهر: الزنا

إلا ما يدل على الخسة: أي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة إلى الخساسة والرذالة، لا عمدا ولا سهوا؛ لأنها توجب نفرة الناس عنه.[النبراس: ٢٨٣، ٢٨٤] كسرقة لقمة: قيل: السرقة من الكبائر، أجيب بأن الكبيرة هو السرقة الموجبة للقطع، ونصابها عشرة دراهم عند الإمام الأعظم رحمه الله، وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله.[النبراس: ٢٨٤]
لكن المحققين: ممن ذهب إلى تجويز الصغار عمدا وسهوا.

فلا دليل: أي لا دلالة للمعجزة عليه، أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة، ولا حكم للعقل بامتناعها، ولا دلالة سمعية أيضا.(شرح مواقف) امتناع صدور الكبيرة: عن أكثر أهل السنة وجمع من المعتزلة، كذا في "شرح المواقف". والحق: هذا نقض على المعتزلة، بأن دليلهم جار فيما يوجب النفرة في الصغائر أيضا، مع أنهم معترفون بجواز صدور الصغائر عنهم عمدا قبل النبوة، ولو منع كون الصغيرة الصادرة قبل النبوة مما يوجب النفرة، كان قوله: "والحق تحقيقا للمقام" فافهم.(محمود)

ومنعت الشيعة: أي طائفة من الروافض، وهم يقولون: إن عليا رضي الله عنه ولي رسول الله ﷺ ووليه بعده، وأهل السنة والجماعة يقولون: الولاء بعد النبي ﷺ لأبي بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم.[رمضان آفندي: ٢٨٣] تقية: أي خوفا من الأعداء؛ لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء النفس في التهلكة، أورد بأنه يفضي أن خفاء الدعوة بالكلية، وأيضا منقوض بدعوى إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون، مع شدة خوف الهلاك.(خيالي)

فما كان منقولا **بطريق الآحاد** فمردود، وما كان بطريق التواتر **فمصروف عن ظاهره** إن أمكن، وإلا فمحمول **على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة**. وتفصيل ذلك في **الكتب المبسوطة**.
أي الصرف عن الظاهر

بطريق الآحاد: فقد صرح غير واحد من الأئمة، بأن نسبة الرواة إلى الكذب أو الخطأ أولى من نسبة الأنبياء إلى المعاصي، فمنه ما روي: أن النبي ﷺ نظر إلى زينب فاستحسنها، فعرف ذلك زوجها زيد فطلقها، فتزوجها النبي ﷺ، ومنه ما روي: أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم، فلما بلغ ذكره اللات، والعزى، ومنات، وهي أصنام الكفار، أجري الكفار مدحها على لسانه، ففرحت قريش، وقالوا: قد ذكر محمد أصناما بأحسن الذكر.[النبراس: ٢٨٥]
فمصروف عن ظاهره: كقول إبراهيم عليه السلام مشيرا إلى الكواكب: هذا ربي، وتأويله: أن همزة الاستفهام محذوفة، والمعنى: أهذا ربي بزعمكم، وكقوله حين قيل له أنت كسرت الأصنام؟: بل فعله كبيرهم، والتأويل: أن تعظيم الكفار الصنم الأضخم أغضبه، أو أنه أراد بالكبير نفسه؛ لأنه كان أعظم بدنا منها.[النبراس: ٢٨٦]
على ترك الأولى: نحو: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طـه: ١٢١)، وقول موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ (القصص: ١٦)، وقال غير واحد من الأئمة: سمى الله ترك الأولى منهم عصيانا؛ لعظم منزلتهم، كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين، واستغفار الأنبياء من ترك الأولى هضما لنفوسهم، وإلا فليس من الذنب، ولا عقاب عليه.[النبراس: ٢٨٦] أو كونه قبل البعثة: كما قيل في أكل آدم عليه السلام الشجرة، وكما قيل في إخوة يوسف عليه السلام، على تقدير أنهم أنبياء، لكن بعض العلماء صحّح أنهم ليسوا بأنبياء.[النبراس: ٢٨٦]
الكتب المبسوطة: كشرح المواقف والمقاصد وشفاء للقاضي عياض.

[نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء]

وأفضل الأنبياء **محمد** عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ﴾ (آل عمران: ١١٠) الآية، **ولا شك** أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه، والاستدلال بقوله عليه السلام "أنا سيد ولد آدم، ولا فخر لي"* ضعيف؛ **لأنه لا يدل** على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده.

محمد عليه السلام: اختلفوا في أن الأفضل بعده من هو؟ قيل: آدم عليه السلام؛ لكونه أبا البشر، وقيل: نوح عليه السلام، دل عليه عبادته ومجاهدته، وقيل: إبراهيم عليه السلام لزيادة توكله، وقيل: موسى عليه السلام؛ لكونه كليم الله تعالى ونجيه، وقيل: عيسى عليه السلام؛ لكونه روح الله، وصفيّه.(شرح مقاصد)

ولا شك: فيه منع ظاهر لجواز أن يكون الخيرة بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم، وقوة إيمانهم، وكثرة أعمالهم.(خيالي) وفي النبراس [رقم الصفحة: ٢٨٦]: وعندنا في الاستدلال وجهان: أحدهما الإجماع، فهو قول لم يعرف له مخالف من أهل السنة، بل من أهل القبلة كلهم، ثانيهما: الأحاديث المتظاهرة، كقوله عليه السلام "إن الله فضلني على الأنبياء، وفضل أمتي على الأمم" (رواه الترمذي)، وقوله: "أنا سيد الناس يوم القيامة" (رواه مسلم) وفي شرح رمضان آفندي [رقم الصفحة: ٢٨٤]: وأما قوله عليه السلام "فلا تخيروني على موسى، وما ينبغي لأحد أن يقول: أنا خير من يونس عليه السلام؛ فتواضع منه.

لأنه لا يدل: قد يقال: المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الإنسان، وهو المتبادر أيضا، وفيه ما فيه، وقد يوجه أيضا بأن في أولاده من هو أفضل منه هو نوح، أو إبراهيم، أو عيسى عليهم السلام، على اختلاف الأقوال، وفيه ضعف أيضا؛ إذ قد قيل بأن آدم هو الأفضل؛ لكونه أبا البشر، والأولى أن يستدل بقوله عليه السلام: "أنا أكرم الأولين والآخرين عند الله، ولا فخر لي".[الخيالي:١٤١]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب تفضيل نبينا عليه السلام على جميع الخلائق، رقم الحديث: ٥٩٤٠.

[الملائكة لا يعصون الله]

والملائكة عباد الله تعالى، عاملون بأمره، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩)، ولا يوصفون بذكورة، ولا أنوثة؛..

والملائكة: جمع ملأك بسكون اللام وفتح الهمزة والتاء لتأنيث الجمع، وملأك مقلوب مألك من الألوكة، وهي الرسالة؛ لأن الله تعالى يرسلهم إلى الأنبياء، وإلى المصنوعات لتدبيرها بأمره سبحانه، وهذا مختار الكسائي والجمهور، وقال ابن كيسان: مشتق من الملك بزيادة الهمزة؛ لأن الله تعالى جعلهم مالكين للأمور، وقال أبو عبيدة: ملأك مصدر ميمي بمعنى مفعول من لاك إذا أرسل، وأنكر صاحب القاموس هذه اللغة، واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة، فأهل السنة على أنهم أجسام لطيفة نورانية، وقال الحكماء: جواهر مجردة، ودليلنا: النصوص القاطعة بنزولهم من السماء، وصعودهم إليها، ومشاهدة الأنبياء إياهم، وزعمت النصارى أنهم أرواح الصالحين المفارقة عن الأبدان، ومن مهمات المسائل التفرقة بين الملك والجن والشياطين، فالصحيح: أن الملك نوع شريف، مجبول على الخير والطاعة، والجن نوع مغاير للملك، من شأنه الخير والشر، والثاني أغلب، والشيطان كل خبيث متمرد من الجن، وأيضا الجن ذكور وإناث، متناسلون، مكلفون، مخاطبون بالوعد والوعيد، مثل بني آدم، بخلاف الملك، فهذا هو الفرق من حيث العوارض، وأما من حيث المادة: فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم"، (رواه مسلم) والمراد بالنور: مادة نورانية، ألطف وأشرف من النار، واختار جمع، ومنهم القاضي البيضاوي، أن قسما من الملك خلقوا من نار، وأجاب عن حديث عائشة رضي الله عنها بأن المراد بالنور هي النار المصفات اللطيفة، وشنع عليه جلال الدين السيوطي في هذا التأويل تشنيعا كثيرا، وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة، وقلة معرفة الحديث.[النبراس: ٢٨٧]

عاملون بأمره: يريد أنهم معصومون، وقد اختلف في عصمتهم، فالمختار أنهم معصومون عن كل معصية، وقال بعض العلماء: العصمة خاصة بالمرسلين والمقربين، وقال أبو المعين النسفي في عقيدته: أما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار كإبليس، وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب، ودليله قصة هاروت وماروت، وقال القاضي عياض المالكي: الصواب عصمة جميعهم.[النبراس: ٢٨٧، ٢٨٨]

يستحسرون: الاستحسار الإعياء والتعب من العمل الكثير، وفي الفارسية: ماندن وسست شدن.

إذ لم يرد بذلك نقل، ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله محال باطل، **وإفراط في شأنهم**، كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ -**تفريط** وتقصير في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة، بدليل **صحة استثنائه منهم**، قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة، ورفعة الدرجة، وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم، **صح استثنائه** منهم تغليباً.

(أي ليس من الملائكة) (خرج) (أي سجود آدم) (أي مستورا أو مستغرقا)

وإفراط في شأنهم: أي تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شأنهم؛ لأنه رفعهم عن العبودية إلى الولدية.[النبراس: ٢٨٨]

تفريط: أي تجاوز عن الحق في جانب النقصان في حالهم، فإن الظواهر قد دلت على عصمتهم من المعاصي، ومواظبتهم على الطاعات، كما سلف نبذ من ذلك.[النبراس: ٢٨٨] و(أبو ورد) صحة استثنائه منهم: إذ الأصل في الاستثناء هو الاتصال وأيضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه.

صحة استثنائه منهم: في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (البقرة: ٣٤) ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (الحجر: ٣٠،٣١) (شرح المقاصد)

صح استثنائه : والحاصل: أنه كان مأمورا مع الملائكة، لكن عبر عن المجموع بالملائكة؛ لأن التغليب باب شائع في العرب، كالقمرين والعمرين، وأجيب أيضا بأن الاستثناء منقطع، والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب. واعلم أن العلماء اختلفوا في أن إبليس ملك أو جني؟ فالمشهور الصحيح هو الثاني، ولهم عليه دلائل، فالدليل الأول: قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ (الكهف: ٥٠) وأجيب بوجوه: أحدها: كان في علم الله مسخه جنيا، كقوله: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤)، ثانيها: كان بمعنى صار، ثالثها: أن الجن بالمعنى اللغوي المستور عن أعين الناس، وسمي الملائكة جنة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ (الصافات:١٥٨)، رداً على من قال: الملائكة بنات الله سبحانه، رابعها: أن صنفا من الملك يسمون الجن، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان من سكان الأرض، وهم يسمون بالجن، وعنه قال: كان خازنا على الجنة، وخزانها تسمى بالجن، وفي صحة الروايتين نظر، والدليل الثاني: أنه لا نسل للملائكة، ولإبليس نسل؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ﴾ (الكهف: ٥٠)، وأجيب بوجوه: أحدها عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن ضربا من الملائكة يتوالدون أيضا، يسمون =

وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو **على وجه المعاتبة**، كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكان يعظان الناس، ويقولان: **إنما نحن فتنة** فلا تكفر، **ولا كفر** في تعليم السحر، ....

= الجن، وقال الإمام السيوطي: لم أقف عليه، وهذا إنكار منه، ثانيها: أن ذريته بمعنى أتباعه، ثالثها: أنه مسخ عن صورة الملك، فصار له نسل بعد المسخ.[النبراس: ٢٨٨، ٢٨٩]

أما هاروت ماروت: استدل المخالف بقصتهما من وجهين: أحدهما: ما روي أن الملائكة افتخرت بطاعاتهم على بني آدم عند الله سبحانه، فقال الحق سبحانه: إني ركبت فيهم الشهوات، فقالوا: لو ركبتها فينا ما عصيناك، فقال: اختاروا منكم، فاختاروا ملكين: هاروت، وماروت، فركب فيهما الشهوات، وأهبطا إلى الأرض، حاكمين ببابل (بلدة بالعراق)، فعشقا امرأة يقال لها زهرة، فحملتهما على الزنا، وشرب الخمر، فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا؛ لأنه أسهل، فهما منكوسان، يعذبان إلى ما شاء الله سبحانه، وقد روى أهل الحديث هذه القصة بأسانيد كثيرة عن الصحابة، ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ (البقرة: ١٠٢)، ذم الله سبحانه اليهود، بأنهم اتبعوا علم السحر المنقول من تعليم الشياطين وهاروت وماروت، وقد نزه الله سليمان عن تعليم السحر، بقوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ (البقرة: ١٠٢)، فعلم أن تعليمه كفر.[النبراس: ٢٨٩]

فالأصح أنهما ملكان: وقيل: هما رجلان، سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده قراءة "الملكين" بالكسر.[قاضي بيضاوي: ٢٣١] لم يصدر عنهما: أما الآثار المروية في قصة زهرة، فقال الإمام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوي: موضوعة، أو منقولة عن مفتريات اليهود.[النبراس: ٢٨٩] على وجه المعاتبة: على شيء من الزلة والسهو، لا على كفر أو كبيرة.[النبراس: ٢٨٩]

إنما نحن فتنة: وذلك لأن الحق سبحانه أنزلهما امتحانا للعباد، ويزجرانهم عن السحر، ومن تبرأ من الإيمان علماه السحر بعد النهي والزجر، فهذا العمل طاعة منهما على وفق أمر الله سبحانه لا معصية.[النبراس:٢٨٩، ٢٩٠]

ولا كفر: وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ (البقرة: ١٠٢) فـردّ على اليهود، حيث زعموا أن سليمان كان ساحراً، وادعى النبوة كذباً، وقيل: ما كفر أي لم يعتقده، ولم يعمل به، ولكن الشياطين كفروا باعتقاده والعمل به، حال كونهم يعلّمون الناس السحر.[النبراس: ٢٩٠]

بل في اعتقاده، والعمل به.

[بيان الكتب المنزلة]

ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده، **وكلها كلام الله تعالى**، وهو واحد، **وإنما التعدد والتفاوت** في النظم المقرو المسموع. **وبهذا الاعتبار** كان الأفضل هو القرآن، ....

أي النفسي واحد

بل في اعتقاده: أي اعتقاد كلمات الكفر، وقلما يخلو السحر عنها، أما الاعتقاد بكون السحر مؤثرا، فلا بأس به، بل هو من معتقدات أهل السنة، خلافا لبعض المعتزلة.[النبراس: ٢٩٠] والعمل به: قال المحققون، ومنهم الإمام أبو منصور الماتريدي: ليس عمل السحر على إطلاقه كفرا، بل إذا كان فيه تكذيب ما وجب الإيمان به، وإلا فكبيرة، وقال بعض العلماء: كفر مطلقا، وهو ظاهر كلام الشارح.[النبراس: ٢٩٠]

ولله تعالى كتب: ذكر أبو معين النسفي في عقائده: نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة، وعلى إدريس ثلاثون، وعلى إبراهيم عشرا، وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا، ثم أنزل عليه التوراة، وعلى عيسى الإنجيل، وعلى داود الزبور، وعلى نبينا ﷺ الفرقان، وذكر بعضهم على آدم عشرا، بدل عشر موسى، وقال وهب بن منبه: على إبراهيم عشرين، ولم يذكر عشر موسى، وعدد الكتب على الروايات مائة وأربع، لكن الأفضل أن لا يحصر العدد، كما في الأنبياء؛ لأن هذه الروايات ليس لها سند قوي.[النبراس: ٢٩٠] كلام الله تعالى: أي دالة على الكلام النفسي.

إنما التعدد والتفاوت: دفع إشكال، يرد على كون الكتب كلام الله تعالى، وتقرير الإشكال: أن الكلام صفة واحدة شخصية عندكم، وأيضا إن تعددت فاستنادها إلى الذات إن كان بالاختيار، لزم استناد القديم إلى المختار، وإن كان بالإيجاب لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبته الموجب إلى جميع الأعداد على السواء، فثبت وحدة الكلام، ثم إن تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة، وتفاوتها في الفضيلة - تنافي الوحدة، وحاصل الدفع: أنه لا تفاوت ولا تعدد في النفسي القائم بذاته تعالى.[النبراس: ٢٩٠]

وبهذا الاعتبار: أي باعتبار النظم كان الأفضل هو القرآن، وذلك لوجوه: أحدها: أن قراءته أكثر ثوابا من قراءتها، بل التعبد بقراءتها منسوخ، الثاني: أن نظم القرآن معجز، بخلافها، الثالث: أن القرآن محفوظ عن التغير بزيادة أو نقص، بخلافها.[النبراس: ٢٩٠]

ثم **التوراة**، **والإنجيل**، **والزبور**، كما أن القرآن كلام واحد، لا يتصور فيه **تفضيل**، ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، **كما ورد** في الحديث، وحقيقة التفضيل: أن قراءته أفضل، لما أنه **أنفع**، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها، وكتابتها، وبعض أحكامها.

التوراة: من ورى الزند، وهو ما يظهر منه النور والضياء، فسمي التوراة بذلك؛ لأنه قد ظهر بها النور والضياء لبني إسرائيل ومن تابعهم، واختلفوا في اشتقاق التوراة، فقال الفراء: هي في الأصل تورية على وزن تفعلة، فصارت الياء ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، وقال الخليل: وزنها فوعلة، وأصلها وورية، ولكن الواو الأولى قلبت تاء، كما قالوا: "تولج" أصله: وولج، وقلبت الياء ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصارت توراة، وكتبت بالياء، على أصل الكلمة، قال بعضهم: من التورية، وهي تعريض بالشيء، وكان أكثر التوراة تعاريض وتلويح، كان من غير إيضاح وتصريح.[رمضان آفندي: ٢٨٧]

والإنجيل: هو افعيل من النجل، وهو الأصل، قال الأنبا ري: النجل أصل القوم الذين نزل عليهم، لأنهم يعملون بما فيه، وإنما سمي الإنجيل إنجيلا؛ لأنه أظهر الدين بعد ما درس، وقد سمي القرآن إنجيلا أيضا.[رمضان آفندي: ٢٨٧]

والزبور: وهو كتاب داود عليه السلام، فعول بمعنى مفعول، أي مكتوب من زبر إذا كتب.[النبراس: ٢٩١]

تفضيل: من حيث إنه كلام الله سبحانه. كما ورد: فعن الحسن البصري قال: قال رسول الله ﷺ: "أفضل القرآن سورة البقرة" رواه الحارث بن أسامة. وعن أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال: "أعظم آية في كتاب الله آية الكرسي".(رواه مسلم).[النبراس: ٢٩١] أنفع: أي من حيث كثرة الثواب.

[مسألة المعراج]

والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق، أي ثابت بالخبر المشهور، حتى أن منكره يكون مبتدعا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني على **أصول الفلاسفة**، وإلا فالخرق والالتئام على السموات **جائز**، والأجسام **متماثلة** يصح على كل **ما يصح على الآخر**، والله تعالى قادر على الممكنات كلها.

(أي بجسده لا الروح) (أي كلها علوية أو سفلية)

فقوله: "في اليقظة" إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج **كان في المنام**، على ما روي عن معاوية رضي الله عنه: أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فُقِدَ جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠)، ....

(أي ما غاب)

المعراج لرسول الله: الظاهر العروج، إلا أنه أطلق المعراج وأراد العروج، إشارة إلى أن العروج كان بالمعراج.[حاشية على "رمضان آفندي": ٢٨٨] من العلى: جمع العليا تأنيث الأعلى، أي الجنة، والكرسي، والعرش.[النبراس: ٢٩٢] أصول الفلاسفة: أي قواعدهم، كقولهم: خرق الأفلاك محال، وإن الحركة السريعة من الأرض إلى العرش، ثم إلى الأرض، في الزمن القصير - خارج عن طوق البشر، وإن كرة النار محرقة، لا يمكن النفوذ منها.[النبراس: ٢٩٢]

جائز: لأن دليل امتناع الخرق غير تام، والنصوص شاهدة بوقوعه نحو: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ (الانشقاق:١)، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (الانفطار:١)، وذكر الالتئام استطرادي.[النبراس: ٢٩٢] متماثلة: أي متفقة الحقيقة؛ لأنها مركبة من الجواهر الفردة، وهي متماثلة، فليس اختلاف الأجسام إلا بالعوارض، كذا قرره المشايخ.[النبراس: ٢٩٢] ما يصح على الآخر: فيجوز خرق السماء، كخرق العناصر من الهواء والماء، ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر، كجوازها من فلك الأفلاك المتحرك في طرفة العين، بل أكثر، ويجوز تبرد النار كالماء والهواء، وأيضا لا تؤثر النار عند سرعة الحركة، ألا ترى أنك إذا تدير أصبعك حول السراج لا يحرق أصبعك.[النبراس: ٢٩٢ بتغيير]

كان في المنام: وهو قول جمع من أهل السنة.

وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين، **والمعنى** ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعا. وقوله: "بشخصه" إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط.

ولا يخفى أن المعراج في المنام، أو بالروح، ليس مما ينكر كل الإنكار، **والكفرة أنكروا** أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير من المسلمين قد ارتدّوا بسبب ذلك، وقوله: "إلى السماء" إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس، **على ما نطق به** الكتاب، وقوله: "ثم إلى ما شاء الله تعالى" إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة، ....

وأجيب: وقد يجاب أيضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر، وقيل: رؤيا أنه سيدخل مكة، وقيل: سمّي رؤيا على قول المكذبين، نحو قوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (الأنعام: ٢٢)، وأجيب عن أثر معاوية رضي الله عنه أنه لم يحضر زمن المعراج؛ لأن إسلامه وقع يوم صلح الحديبية، أو يوم فتح مكة، وكلاهما بعد المعراج بدهر، فحديث الحاضرين أرجح، كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما.[النبراس: ٢٩٣] و(خيالي)

والمعنى: الأولى أن يجاب، بأن المعراج كان مكررا، مرة بشخصه، ومرة بروحه، وقول عائشة حكاية عن الثانية.[الخيالي:١٤٢] ولا يخفى أن المعراج إلخ: استدل على أن المعراج بالشخص في اليقظة بقوله: "ولا يخفى".

والكفرة أنكروا: ذكر صاحب الكشاف وغيره: أن النبي ﷺ ذكر المعراج لأم هاني بنت أبي طالب، فقالت: لا تذكره لقريش، قال: إني فاعل، فخرج إلى المسجد الحرام، فذكره لأبي جهل، فنادى أبو جهل، يا معشر قريش! فاجتمعوا، فمن ضاحك، ومن متعجب، ومن مستهزئ.[النبراس: ٢٩٣]

على ما نطق به: وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء:١)، حيث مدح الحق سبحانه نفسه وعبده على إسرائه بجسده إلى بيت المقدس، فلو كان عرج بجسده إلى السماء كان أحق بالذكر؛ لأنه أدل على عظم قدرته وشرف عبده، ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه؛ إذ لا يجب على الله شيء، وأيضا الحديث شعبة من القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٣،٤).[النبراس: ٢٩٤]

وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس **قطعي ثبت** بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء **إلى الجنة**، أو إلى العرش، أو غير ذلك - آحاد. ثم الصحيح: أنه عليه السلام إنما رأى ربه **بفؤاده**، لا بعينه.

قطعي ثبت: وفي "كتاب الخلاصة": من أنكر المعراج ينظر: إن أنكر الإسراء من مكة إلى بيت المقدس فهو كافر، ولو أنكر المعراج من بيت المقدس إلى السماء لا يكفر؛ وذلك لأن الإسراء من الحرم ثابت بالآية، هي قطعية الدلالة، والمعراج من بيت المقدس إلى السماء ثبت بالسنة، وهو ظنية الرواية، وقد أفردت في هذه المسألة المصورة رسالة مختصرة، وسميتها بـ"المنهاج العلوي في المعراج النبوي"، وقد أغرب شارح العقائد في تأويل قول عائشة رضي الله عنها: "ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج" حيث قال: معناه: "ما فقد جسده عن الروح، بل كان معه روحه" انتهى. وغرابته لا يخفى، والتأويل الصحيح: أن المعراج كان بمكة في أوائل البعثة، حين لم تلد عائشة رضي الله عنها، أو يقال: القضية كانت متعددة.(ملا علي القاري) إلى الجنة: أي إلى هذه الخصوصيات، وأما من السماء إلى ما شاء الله فمشهور. (كذا في بعض الحواشي)

بفؤاده: اختلف السلف والخلف فيه على أقوال، أحدها: إنكار الرؤية، وهو قول عائشة رضي الله عنها، والمشهور عن ابن مسعود، وأبي هريرة رضي الله عنهما وعن مسروق، قال لعائشة رضي الله عنها: هل رأى محمد ربه؟ قالت: لقد قف شعري مما قلت، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، قال: فأين قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم:٨،٩)، قالت: ذلك جبريل، كان يأتيه في صورة الرجل، وأتاه هذه المرة في صورة التي هي صورته، فسدّ الأفق، كما (رواه البخاري ومسلم) ثانيها: إثبات الرؤية بالقلب، وهو رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما. قال القاضي عياض: جاء في الحديث: "لم أره بعيني، ولكن رأيته بقلبي مرتين"، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إنه عليه السلام سئل، هل رأيت ربك؟ قال: "رأيته بفؤادي"، (رواه ابن جرير)، ثالثها: إثبات الرؤية بالعين، وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس، وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وفي "شرح مسلم" للإمام محي الدين النووي: هو الراجح عند أكثر العلماء، رابعها: التوقف، وهي رأى سعيد بن جبير، واختار الشارح القول الثاني على الثالث ؛لأنه مؤيد بالحديث؛ ولأنه لا يدل على الرؤية بالعين نص، وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما فلعله اجتهادي، وأما حديث جابر رضي الله عنه: "رأيت ربي مشافهة، لا شك فيه" ففي ثبوته نظر، ولا يغرنك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة إلى غوث الأعظم عبد القادر جيلاني رحمه الله. فالنسبة غير صحيحة، والأحاديث الموضوعة فيها وافرة.[النبراس: ٢٩٥]

[كرامات الأولياء]

وكرامات الأولياء حق، والولي: هو العارف بالله تعالى وصفاته، حسب ما يمكن **المواظب** على الطاعات المجتنب **عن المعاصي**، المعرض عن الانهماك في اللذات **والشهوات**، وكرامته ظهور **أمر خارق** للعادة من قِبَله (أي جانبه)، غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح - يكون **استدراجاً**، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره (أي لا يصح إنكاره)، خصوصاً الأمر المشترك (وهو ظهور الكرامة)، وإن كانت التفاصيل آحاد. وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم، ومن صاحب سليمان عليه السلام (وهو وزيره آصف)، ....

وكرامات الأولياء: كرامات جمع كرامة، وهي التكريم والإكرام، وهي تلو المعجزات وتتمتها.[رمضان: ٢٨٩]

المواظب: صفة العارف بمعنى الملازم. عن المعاصي: حتى أنه يخرج بالكبيرة وإصرار الصغيرة عن الولاية.

والشهوات: أراد المباحات، وأما الاجتناب عن كل ما يلذ ويشتهي فليس من الطريقة المحمدية، بل من فعل رهبان النصارى والهنود، وقد صح النهي عنه في الأحاديث.[النبراس: ٢٩٥]

أمر خارق: الخوارق ستة، ووجه الضبط: أن الخارق إما ظاهر عن المسلم أو الكافر، والأول إما أن لا يكون مقرونا بكمال العرفان، وهو المعونة، أو يكون، وحينئذ: إما أن يكون مقرونا بدعوى النبوة، فهو المعجزة، أو لا، وحينئذ: لا يخلو إما أن يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه، فهو الإرهاص، وإلا فهو الكرامة، والثاني: أعني الظاهر على يد الكافر، إما أن يكون موافقا لدعواه، فهو الاستدراج، وإلا فهو الإهانة.[عبد الحكيم على الخيالي: ١٤٣]

استدراجا: مثل إبليس في طي الأرض له، حتى يوسوس من في الشرق والغرب، وفي جريه مجرى الدم لبني آدم، ونحو ذلك، وفرعون حيث كان يأمر النيل، بأنه يجري على وفق حكمه، كما أشار إليه سبحانه حكاية عنه: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي﴾ (الزخرف: ٥١). (كذا في بعض الحواشي)

وبعد ثبوت الوقوع **لا حاجة إلى إثبات** الجواز. ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا، فقال: فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، كإتيان صاحب سليمان عليه السلام - وهو **آصف بن برخيا** على الأشهر - **بعرش بلقيس** (اسم ملكة اليمن) قبل ارتداد الطرف (أي النظر)، مع بعد المسافة (وهي مسيرة شهرين).

وظهور الطعام، والشراب، واللباس عند الحاجة، كما في حق مريم: فإنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا **الْمِحْرَابَ** وَجَدَ **عِنْدَهَا رِزْقاً** قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا **قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**﴾. (آل عمران: ٣٧)

والمشي على الماء، كما نقل...

لا حاجة إلى إثبات: قدماء المتكلمين يثبتون جواز الكرامة، ثم وقوعها، ويستدلون على الجواز بأن الكرامة أمر ممكن؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وقد تقرر أن الحق سبحانه قادر على كل ممكن، وأنه لا غرض لفعله، حتى يعوقه بعض الأغراض عن خلق ممكن، فثبت جواز الكرامة، وإنما يفعلون ذلك؛ لأنه لا يجوز الاستدلال بالنصوص على الأمر المحال، بل يلزم صرفها عن الظاهر، واختار الشارح قصر المسافة، فإنه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها، فوجب حمل النصوص على ظواهرها، ولذا قدم التواتر على الكتاب.[النبراس: ٢٩٦]

آصف بن برخيا: وزير سليمان، وقيل: كاتبه، وكان صديقا عالما، اسمه أسطوم، وإنما قال: "على الأشهر"؛ لأنه قيل: أنه الخضر عليه السلام، وقيل: جبرئيل، أو ملك، أيده الله تعالى به، وقيل: سليمان نفسه.(كستلي) بعرش بلقيس: كتب إليها سليمان عليه السلام: أن تأتي إليه مسلمة، فسارت إليه، فأراد سليمان عليه السلام أن يظهر عليها المعجزة، فأظهر صاحبه عرشها بأمر سليمان عليه السلام قبل ارتداد الطرف.[النبراس: ٢٩٦] المحراب: المسجد وسمي موضع العبادة محرابا كأنه آلة لحرب الشيطان.

وجد عندها رزقا: وكانت أم مريم امرأة صالحة، فحملت بطنا، ونذرت أن تجعل ولدها من خدام بيت المقدس، فولدت مريم، فحملتها إلى خدام البيت، فأخذها زكريا عليه السلام، وكان رئيسهم، وكانت خالة مريم في نكاحه، فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا، وأغلق عليها الباب، وكان يصعد إليها بسُلّم، ويأتيها بطعامها وشرابها، فيجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف.[النبراس: ٢٩٧]

قالت هو من عند الله: أورد عليه: أنه يحتمل أن يكون إرهاصا لعيسى عليه السلام، أو معجزة زكريا عليه السلام. والجواب: أنه =

عن **كثير من الأولياء**، والطيران في الهواء، كما نقل عن **جعفر بن أبي طالب**، ولقمان السرخسي رحمه الله وغيرهما، وكلام الجماد والعجماء، (أي الحيوانات) أما كلام الجماد فكما روي: أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبحت، وسمعا تسبيحها، وأما كلام العجماء كتكلم الكلب **لأصحاب الكهف**، وكما روي: أن النبي ﷺ قال: "**بينما رجل** يسوق بقرة قد حمل عليها،..............................

= تكلف، أما الأول؛ فلأنه قبل تولد عيسى عليه السلام، وأما الثاني؛ فلأن قول زكريا: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ (آل عمران: ٣٧) لا يلائمه، وكونه امتحانا خلاف الظاهر.[النبراس: ٢٩٧] كثير من الأولياء: فروي أنه كان للشيخ أحمد بن خضرويه ألف مريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء.

جعفر بن أبي طالب: هو أخو علي المرتضى رضي الله عنه، كان من عظماء الصحابة، هاجر إلى الحبشة، وقدم المدينة يوم فتح خيبر، فقال النبي ﷺ: "لا أدري أنا بفتح خيبر أفرح أم بقدوم جعفر؟" أو كما قال، وذكره النبي ﷺ في النجباء الرقباء، كما رواه الترمذي، أرسله النبي ﷺ في عسكر إلى الشام، فاستشهد وقطعت يداه، فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "رأيت جعفرا يطير في الجنة، مع الملائكة" (رواه الترمذي)، ولذا يسمى الطيار، ففي كلام الشارح نظر؛ لأن الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه.[النبراس: ٢٩٧]

لأصحاب الكهف: وهم سبعة رجال من المؤمنين، هربوا من دقيانوس الملك، حين دعاهم إلى الشرك، فاتبعهم كلب، فطردوه فتكلم، وقال: تطردوني، فإني أحب أولياء الله تعالى.[النبراس: ٢٩٧] بينما رجل: بين ظرف للزمان والمكان، إذا أضيف إلى المفرد، نحو: سرت بين العصر والمغرب، وأقمت بين مكة والطائف، وقد يضاف إلى الجملة الاسمية، أو الفعلية، فحينئذ يجب أن يستعمل في الزمان خاصة، وأن يلحقه ألف الإشباع، أو ما، وأن يكون فيه معنى المجازات، وأن يكون بعده جملة هي جوابه، نحو: بينا أنا قائم جاء زيد، وبينما أمشي لقيت عمروا، وقد يذكر في الجواب حرف المفاجأة، وهو نحو إذ، وإذا، نحو: بينا أنا جالس إذ جاء بكر، ولم يرضه الأصمعي، وبين على الأول منصوب بالجواب، وعلى الثاني بمعنى المفاجأة، لا بالجواب؛ لأنه في محل الجر بإضافة حرف المفاجأة، والمجرور لا يعمل فيما تقدم على الجار، رجل مبتدأ، خبره: "يسوق بقرة " والسوق: راندن، والتاء للتأنيث، أو للوحدة.[النبراس: ٢٩٧، ٢٩٨]

إذا التفتت البقرة إليه، وقالت: إني لم أخلق لهذا، وإنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله! تتكلم البقرة، **فقال النبي** عليه السلام: "آمنت بهذا".*

واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، **مثل:** رؤية عمر رضي الله عنه - وهو على المنبر في المدينة- جيشه (مفعول رؤية) **بـ"نهاوند"**، حتى قال لأمير جيشه: يا سارية! **الجبلَ الجبلَ**، تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، **وسماع سارية** (اسم الأمير) كلامه مع بعد المسافة، **وكشرب خالد** رضي الله عنه **السم** من غير تضرر به،........

فقال النبي: في كون الحديث دليلا على الكرامة نظر؛ إذ ليس تكلم البقرة من تصرف أحد من الأولياء، ولم أر من الشراح من تعرض له.[النبراس: ٢٩٨] بـ"نهاوند": موضع بينه وبين المدينة مسيرة خمسمائة فرسخ.[النبراس:٢٩٨]

الجبلَ الجبلَ: نصب على التحذير.[النبراس: ٢٩٨]

وسماع سارية: روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث جيشا، وأمر عليهم سارية بن زنيم، فبينا هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة، إذ ترك الخطبة وقال: يا سارية! الجبل، ثلاث مرات، فالتفت الحاضرون بعضهم إلى بعض، حتى قال بعضهم: إنه مجنون، فقال علي رضي الله عنه: ليظهرن ما قال، ثم سأله عبد الرحمن بن عوف، وكان يستأنس به، فقال: رأيت المشركين هزموا إخواننا، ويأتوهم من بين أيديهم وظهورهم، فأمرتهم أن يسندوا ظهورهم إلى الجبل، فجاء بشير بعد شهر، وقال: حاربنا العدو وقت صلاة الجمعة، فهزمونا، فسمعنا مناديا ينادي يا سارية! الجبل فلحقنا بالجبل، فانهزم العدو، وهذا ملخص ما رواه البيهقي، وأبو نعيم، والخطيب، وابن مردويه.[النبراس: ٢٩٨]

وكشرب خالد رضي الله عنه السم: ذكر الدميري من علماء الشافعية: أن نصارى الحيرة أرسلوا إليه عبد المسيح المعمر بأكثر من ثلاث مائة وخمسين سنة، فجاء وفي يده قارورة، فقال: ما هو؟ قال: سم الساعة، أريد أن أشربه إذ رأيت منك ما أكرهه، فأخذه خالد، وذكر اسم الله، وشربه، فانصرف رسولهم، وأخبرهم بهذا العجب، فصالحوه ولم يحاربوه، وقال القاري الهروي في تخريج الكتاب: رواه أبو يعلى، والبيهقي، وأبو نعيم في "الدلائل".[النبراس: ٢٩٨]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه رقم الحديث: ٦١٨٣.

وكجريان النيل بكتاب عمر ﷺ وأمثال هذا أكثر من أن يحصى. ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، **فلم يتميز** النبي من غير النبي - **أشار إلى الجواب** بقوله: ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة، معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه ولي، ولن يكون وليا، إلا وأن يكون محقا في ديانته.

وديانته (مبتدأ) الإقرار (خبر المبتدأ) بالقلب واللسان برسالة رسوله، مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة (أي المتابعة للنبي) -لم يكن وليا (بل كافرا)، **ولم يظهر ذلك** على يده. والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي ﷺ معجزة،

وكجريان النيل: روي أنه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب ﷺ، قال له أهلها: إن النيل لا يجري إلا بأن تلقى فيه جارية بكر، مع أفضل ما يكون من الحلي والثياب، إذا مضى إحدى عشرة ليلة من هذا الشهر، فقال عمرو بن العاص ﷺ: هذا لا يكون في الإسلام، فجف النيل حتى أراد الناس الجلاء، فكتب عمرو بن العاص إلى عمر ﷺ فاستحسن نهيه عن إلقاء الجارية، وبعث بهذا الكتاب ليلقى في النيل: "من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر، أما بعد: فإن كنت تجري من قِبَلكِ، فلا تجر، وإن كان الله تعالى يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك"، فجرى من وقته إلى يومنا، رواه أبو الشيخ واختصرناه، وفي سنده من لا يعرف.[النبراس: ٢٩٨، ٢٩٩]

فلم يتميز: وهذا محال لإبطال حكمة بعث الأنبياء. أشار إلى الجواب: حاصله: أن الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه، وهو مستحيل منه؛ لأنه متدين مقر برسالة رسوله، وعند عدم الادعاء لا اشتباه؛ لأنه كرامة له، ومعجزة لرسوله، وقد سبق في صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة إنما هو بطريق التشبه؛ لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة، فتذكر.[خيالي: ١٤٤] ولم يظهر ذلك: أي الخارق الذي يسمى كرامة بل إنما يظهر عند الاستدراج.

سواء ظهر من قِبله أو من قِبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ **لخلوه عن دعوى** نبوة من ظهر ذلك من قبله، **فالنبي** لا بد من علمه بكونه نبيا، ومن قصده إظهار خوارق العادات. **ومن حكمه قطعاً** بموجب المعجزات، **بخلاف الولي.**

[مسألة الأفضلية بعد الأنبياء]

وأفضل البشر **بعد نبينا**، والأحسن أن يقال: "بعد الأنبياء" لكنه أراد البعدية الزمانية، **وليس بعد نبينا نبي، ومع ذلك لا بد** من تخصيص عيسى عليه السلام؛ ....

لخلوه عن دعوى: ولا بد في المعجزة من دعواها.[النبراس: ٢٩٩] فالنبي: أشار بهذه العبارة إلى فروق ثلاثة بين صاحب المعجزة والكرامة.[النبراس: ٢٩٩] ومن حكمه قطعا: أي لا بد من أن يكون حكم النبي قطعيا، مفيدا لليقين بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه، وفي عبارة الشارح نوع قصور، ولعل شيئا سقط من النساخ.[النبراس: ٢٩٩]
بخلاف الولي: فإنه قد لا يعرف ولايته، بل ربما اعتقد أنه من شرار الناس، هضما لنفسه، وأيضا لا يلزمه إظهار الخارق قصدا، بل نهى كبار مشايخ الطريقة عن ذلك، مخافة أن يودي إلى الإعجاب، اللهم إلا إذا اشتدت الحاجة، وأيضا ليس خبر الولي مقطوع الصدق، فقد يغلط الكشف.[النبراس: ٢٩٩]
بعد نبينا: اعلم! أن المذهب عند أهل السنة ما رواه الحاكم، وابن عدي، والخطيب عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أبو بكر وعمر خير الأولين والآخرين، وخير أهل السماوات، وخير أهل الأرضين، إلا النبيين والمرسلين"، ثم إن العلماء يستعملون كلمة "بعد" في أمثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف، فيقولون: أفضل الأنبياء بعد نبينا إبراهيم عليه السلام، وأفضل الكتب بعد القرآن التوراة، فعلى هذا: في عبارة المصنف قصور؛ لإفادتها تفضيل الخلفاء على باقي الأنبياء، ولذا قال الشارح والأحسن: "أن يقال بعد الأنبياء" لئلا يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء، وإنما لم يقل: "والواجب" لإمكان حمل البعدية على الزمانية، كما ذكره بقوله: "لكنه أراد البعدية الزمانية".[النبراس: ٢٩٩، ٣٠٠]
وليس بعد نبينا نبي: فلا يلزم تفضيل الخلفاء على نبي. ومع ذلك لا بد: يريد أن كلام المصنف مع تأويله بالبعدية الزمانية - لا يخلو عن قصور؛ لأن عيسى عليه السلام حيّ على السماء الرابعة، بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم، فيجب أن يراد أن الأفضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى عليه السلام - أبو بكر، قلت: وفيه قصور آخر، وهو أنه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الأمم الماضية، مع أنه من المعتقدات المهمة أيضا.[النبراس: ٣٠٠]

إذ لو أريد كل بشر **يوجد** بعد نبينا -انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على **الصحابة** ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض - **لم يفد التفضيل** على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد **على وجه الأرض** في الجملة - انتقض بعيسى عليه السلام، أبو بكر **الصديق** رضي الله عنه الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير **تلعثم**، **وفي المعراج** بلا تردد.

بيان لوجه التسمية

أي توقف ومكث

يوجد: أي يكون حيا بعده سواء ولد قبله أو بعده. الصحابة: لأنهم ولدوا قبله أو في زمنه لا بعده.

لم يفد التفضيل: ويمكن أن يجاب بأنه قد صح أن الصحابة أفضل من التابعين، ومن الأمم السابقة؛ لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل، فالكلام دال على المطلوب، لكن غير مصرح به، ولذا قال: "الأحسن"؛ لأن التصريح في نحو هذا المقام أفضل.[النبراس: ٣٠٠]

على وجه الأرض: أي سواء كان تولده في زمانه، أو بعده، أو قبله، ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم.

انتقض بعيسى عليه السلام: لأنه ينزل على وجه الأرض، إن قلت: هذا تكرار لما مر من قوله: "إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام"؟ قلت: الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الأرض، فمادة النقض على الأول متحققة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان، وعلى الثاني لا يتحقق إلا عند نزول عيسى عليه السلام على الأرض، بقي ههنا بحثان: الأول: وجه تخصيص عيسى عليه السلام بالذكر، مع أن الخضر والإلياس وإدريس عليهم السلام أيضا من الأحياء - هو أن حياة عيسى عليه السلام ثابت بالأحاديث المتواترة، وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف، الثاني: قال بعض المحققين: يمكن حمل كلام المصنف رحمه الله على بعدية الشرف؛ لأن اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بإلحاق الأنبياء كلهم بنبينا صلى الله عليه وسلم.[النبراس: ٣٠٠]

الصديق: بالكسر والتشديد، كان اسمه قبل الإسلام عبد الكعبة، فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله، وقد نزل تسميته بالصديق من السماء، روي أنه آمن بنبوة صلى الله عليه وسلم قبل نبوته، حين أخبر بحيراء بأنه سيبعث نبيا، ولم يسجد لصنم قط.[النبراس: ٣٠٠] تلعثم: توقف ومكث، كما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال: "ما عرضت الإيمان على أحد إلا وكان له كبوة غير أبي بكر، فإنه لم يتلعثم".(أبو ورد) وفي المعراج: وفي كتب السير: سمي بالصديق في قصة المعراج، ويمكن أن يقال: سمي بالصديق في المعراج؛ لأنه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، بتصديقه إياه في المعراج بلا تردد، مع استبعاد جميع القوم، فيكون إطلاق الصديق مطابقا لما في الصحاح.[عصام: ٢٣٦]

ثم الفاروق رضي الله عنه الذي فرّق بين الحق والباطل **في القضايا والخصومات**، ثم عثمان رضي الله عنه ذو النورين؛ لأن النبي عليه السلام زوّجه رقية رضي الله عنها، ولما **ماتت رقية** رضي الله عنها **زوّجه أم كلثوم** رضي الله عنها، ولما ماتت قال: "لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها"* ثم علي المرتضى رضي الله عنه، من عباد (متعلق بالمرتضى) الله، وخُلَّص (جمع خالص) أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

على هذا **وجدنا السلف**، **والظاهر** أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك (الترتيب المذكور) لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ....

في القضايا والخصومات: فقد روي: أن منافقا خاصم يهوديا، فاحتكما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحكم لليهودي، فلم يرض المنافق، وقال: نتحاكم إلى عمر رضي الله عنه، فأخذ عمر سيفه، وقتل المنافق، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله، فقال جبرئيل عليه السلام: إن عمر فرق بين الحق والباطل، فسمي الفاروق، (رواه ابن أبي حاتم) واختصرناه، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: سألت عمر لم سميت الفاروق؟ قال: أسلمت والمسلمون مختفون خوفا من قريش، فقلت: يا رسول الله! نحن على الحق، فلا نختفي، فخرجنا حتى دخلنا المسجد، فأصاب قريش حزن شديد، فسمّاني رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاروق يومئذ، (رواه ابن عساكر) واختصرناه، وهو أول من سمي بأمير المؤمنين.[النبراس: ٣٠٠، ٣٠١]

ماتت رقية زوّجه أم كلثوم: وكلتاهما من بنات النبي صلى الله عليه وسلم من خديجة رضي الله عنها، وزعمت الروافض أنهما من ربائبه، وهو باطل، وسمي بنتا رسول الله صلى الله عليه وسلم نورين؛ لشرفهما أو لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم سماهما كريمتين، فعن عائشة مرفوعا: أن الله أوحى إليّ أن أزوج كريمتي من عثمان، (رواه الخطيب) والكريمتان العينان، كقولهم: من أحب كريمتيه فلا يكتب بعد العصر، ولا حاجة إلى أن يقال: سميتا باسم أبيهما؛ لأن النور من أسمائه صلى الله عليه وسلم فإنه تكلف.[النبراس: ٣٠١]

وجدنا السلف: أكثر أهل السنة، وقد ذهب البعض إلى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه، والبعض الآخر إلى التوقف بينهما.[خيالي: ١٤٥] والظاهر إلخ: لأن عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق، وفي "المواقف": وحسن ظننا بهم يقتضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه، فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول، وتفويض ما هو الحق إلى الله تعالى.[النبراس: ٣٠١]

* أخرجه الإمام الهيثمي في "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، باب تزويجه [عثمان رضي الله عنه]، رقم الحديث: ١٤٥١١.

ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات.

ولم نجد هذه المسألة: يريد أن هذه المسألة ظنية، ودليلها حسن الظن بالسلف، ولولا تقلدهم لكان السكوت عنها أفضل، أما أولا؛ فلأن دلائل الشيعة وأهل السنة متعارضة، فلا جزم بشيء منها، وأما ثانيا؛ فلأن المسألة اعتقادية لا عملية، والاكتفاء بالظن إنما يجوز في العمليات لا في الاعتقاديات، وأما ثالثا؛ فلأن السكوت عنها لا يضر بشيء من واجبات الشرع، وعندي في الكل بحث، أما في الأول؛ فلأن أدلة أهل السنة أحاديث صحيحة واضحة الدلالة، وأما أدلة الشيعة فإما موضوعات، أو غير واضحة الدلالة، فلا تعارض، وينكشف هذا بالنظر في كتب الحديث، لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث، وأما في الثاني؛ فلأن الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقاديات - ليس على إطلاقه؛ وذلك لأنا نجد علماء السنة (سلفهم وخلفهم) يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل مظنونة، كتفضيل الملك على الأنبياء، أو بالعكس، وأن أفضل الأنبياء بعد نبينا آدم، أو إبراهيم، أو موسى، أو عيسى عليهم السلام، وأن أفضل الصحابة العشرة المبشرة، ثم أهل بدر، ثم أحد، ثم الشجرة، وأن الخلافة ثلاثون سنة، مستدلين بخبر الواحد، وأن المجتهد يخطئ ويصيب، خلافا لبعضهم، وكأقوالهم المضطربة في عصمة الأنبياء، وقول بعضهم: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وبعضهم: يزيد وينقص، إلى غير ذلك، فعلم أن عدم جواز الظن في العقائد، إنما هو حيث يطلب اليقين، كالتوحيد والرسالة، وإذا كان الظن فاسدا كظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن، وأما إذا أفاد الدليل الظني مسألة اعتقادية، جاز تسليمها على حسب الظن، بل وجب ذلك؛ للقطع بأن الدليل قد أفاد الظن بكونها حقا؛ ولئلا يلزم إهمال كثير من الأحاديث الآحاد المروية في الاعتقاديات، وجعل وجودها كعدمها، كأحاديث تفصيل بعض أحوال القبر والحشر، وأما في الثالث؛ فلأن المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جدا، فعلم أن فائدة الاعتقاديات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها، بل الاعتقاد مقصود بنفسه، ولو سلم فنقول: هذه المسألة يدور عليها إبطال مذهب الشيعة، فإن أول أصولهم: أن عليا رضي الله عنه أفضل الكل، ثم يفرعون عليه أنه أشبه الصحابة بالنبي ﷺ، فهو الخليفة، وأن مذهبه هو الحق، لا مذهب غيره، وأن الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره، مع أنه أفضل وأعلم وأشجع، وأن الظالمين غير عدل فلا يصح رواية الحديث عنهم، فيبطل كل حديث رواه أهل السنة. وهذا هو ترتيبهم في تضليل ضعفاء المسلمين، وفساده أشد من مفاسد مذهب المعتزلة والجبرية وأشباههم، فيجب على العلماء الاهتمام بمسألة الأفضلية، وإنما أطنبنا في هذا المقام؛ لأن الشارح قد تساهل، فصار كلامه مزلة الأقدام، حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارته، ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم، والله يقول الحق ويهدي السبيل. [النبراس: ٣٠١، ٣٠٢]

والسلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان ﵁، حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين، **ومحبة الختنين،** والإنصاف: أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب **فللتوقف جهة،** وإن أريد **كثرة ما يعدُّه** ذووا العقول من الفضائل فلا.

أبي بكر وعمر ﵄

والسلف كانوا: اعترض عليه بأنه مناف لقوله: "على هذا وجدنا السلف"، وأجيب بأن معناه: هذا وجدنا عليه أكثر السلف، وكان بعضهم متوقفين، فلا منافاة بين كلامي الشرح ولا بين كلامه، وما نقل عن بعض السلف: أن عليا ﵁ أفضل من عثمان ﵁، ويمكن عندي أن يجاب بأن المشار إليه بقوله: "على هذا وجدنا السلف" هو تفضيل أبي بكر ﵁ على عليّ ﵁، وهذا التخصيص وإن لم يساعده اللفظ، لكن يدل عليه أن المبحوث عنه بين أهل السنة والشيعة - هو تفضيل أحدهما على الآخر.[النبراس: ٣٠٢]

الختنين: عثمان وعلي ﵄، الختن بفتحتين زوج البنت، ودليل توقفهم: الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفضيل، كما في الشيخين، وحسبك دليلا على الاهتمام بمسألة الأفضلية أنها من علامات السنة.[النبراس: ٣٠٢]

فللتوقف جهة: لأن كثرة الثواب لا تعرف بالعقل، ولذا توقف الإمام مالك ﵀، قيل له: أي الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر وعمر ﵄ بلا شك، فقيل له: وعثمان وعلي ﵄؟ قال: ما أدركت أحدا أقتدي به يفضل أحدهما على الآخر، وكذا توقف إمام الحرمين، وأبو العباس القلانسي.[النبراس: ٣٠٢]

كثرة ما يعدُّه: "من" متعلقة بقوله: يعده؛ فلا لأن فضائل علي ﵁ كثيرة جدا، من الكمالات العلمية، والجهد في الطاعة، والبلاغة في المواعظ، وملازمة النبي ﷺ في الحضر والسفر، وتشرفه بازدواج سيدة نساء، وأبوية الريحانتين، وانشعاب طرق الصوفية منه، وكثرة ورود الأحاديث في مناقبه، وظهور الخوارق عنه، وشجاعته، وسخاوته، إلى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث، ولذا ذهب بعض العلماء إلى أنه أفضل من عثمان ﵁، كالإمام أبي بكر بن خزيمة، وسفيان الثوري، وهو رواية ضعيفة عن الإمام أبي حنيفة ﵀. إن قلت: ما الحق في هذا المقام؟ قلت: قد تقرر أن المبحوث عنه هي الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب، وأنها لا تعرف إلا بإخبار الشارع، وأن المناقب الظاهرة لا تدل عليها، ثم إنا نجد دلائل شرعية على أن عثمان ﵁ أفضل، أحدها: حديث عبد الله بن عمر ﵄، قال: كنا نقول ورسول الله ﷺ حي: أفضل أمته بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره، (رواه الترمذي)، وثانيها: نصوص السلف، فعن علي ﵁ قال: خير الناس في هذه الأمة بعد أبي بكر عمر الفاروق، عثمان ذو النورين، ثم أنا، رواه الحافظ أبو سعيد السمان كما في "فصل الخطاب"، بل حكى أبو منصور البغدادي الإجماع على أن عثمان ﵁ أفضل.[النبراس: ٣٠٢]

[خلافة الخلفاء الراشدين]

وخلافتهم أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع، على هذا الترتيب أيضا، (أي ترتيب الأفضلية) يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي ﵃، وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول ﷺ في **سقيفة** بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة **والمنازعة** على خلافة أبي بكر ﵁، فأجمعوا على ذلك، وبايعه علي ﵁ على رؤوس الأشهاد، **بعد توقف كان منه**، ولو لم تكن الخلافة حقا له، **لما اتفق عليه** الصحابة،..................

سقيفة: أي صفة على وزن سفينة، وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له في جانب أو أكثر، بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفتح، أسقفه بالضم إذا جعلت له سقفا، وبنو ساعدة قوم من الأنصار، وإنما اجتمعوا لنصب الخليفة لحفظ دين الإسلام، ومخافة اختلال النظام لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين.[النبراس: ٣٠٣] والمنازعة: فقال الأنصار للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير، فقال لهم أبو بكر: منا الأمراء، ومنكم وزراء، واحتج عليهم بقول رسول الله ﷺ: "الأئمة من قريش" فاستقر رأي الصحابة ﵃ بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر ﵁، وأجمعوا على ذلك، وبايعوه. (ملا جلال)

بعد توقف كان منه: اختلفت الروايات فيه على أقوال، فأحدها: أنه بايعه في الأول، فعن أبي سعيد الخدري ﵁ قال في حديث السقيفة: صعد أبو بكر ﵁ المنبر، فنظر في وجوه القوم، فلم ير عليا ﵁، فدعاه فجاء، فقال يا ابن عم رسول الله ﷺ! أردت أن تفرق المسلمين؟ فقال: لا تثريب يا خليفة رسول الله ﷺ، فبايعه. (رواه الحاكم، والبيهقي) وصححه ابن حبان، وإنما توقف ساعة؛ لاشتغاله بغسل النبي ﷺ. ثانيها: أنه بايع بعد ستة أشهر بعد موت فاطمة الزهراء ﵂، وهذا في "صحيح البخاري" و"مسلم"، وثالثها: وهو الصحيح الجامع بين القولين، أنه بايعه في أول الأمر، ثم تأخر عن صحبته، حتى أعاد البيعة بعد ستة أشهر، واختلف في سبب التأخر على أقوال، فالأول: أنه كان مشغولا بخدمة فاطمة ﵂ فإنها لم تزل مريضة، بعد موت رسول الله ﷺ حزنا عليه، والثاني: أنه كان لم يرض بتأخيره عن المشاورة، والثالث: أنه كان مشغولا بجمع القرآن.[النبراس:٣٠٤ مختصرا]
لما اتفق عليه: لأن إجماع الأمة على الباطل ممنوع، ولا سيما الصحابة الذين هم أفضل البشر بعد الأنبياء.[النبراس:٣٠٤]

ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه، **ولاحتج عليهم** لو كان في حقه نصّ، **كما زعمت الشيعة**...

ولنازعه علي رضي الله عنه: فإن قلت: إن قول العلامة التفتازاني في "شرح العقائد": "ولو لم تكن الخلافة حقا له، لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه علي رضي الله عنه، كما نازع معاوية رضي الله عنه"، انتهى - يدل على أن عليا نازع معاوية رضي الله عنه في الخلافة، وقوله فيما بعده: "وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد"، انتهى - يدل على أنه لم يكن نزاع علي رضي الله عنه مع معاوية رضي الله عنه في الخلافة، فبين هذين القولين تناف، قلت: لا تنافي ههنا بتوجيهات، الأول: أن معنى القول الثاني: أنه لم يكن نزاعهما لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد، بل كان نزاع في الخلافة، لكن بخطأ في الاجتهاد، فإن معاوية رضي الله عنه زعم أن الأحق بالخلافة غير علي رضي الله عنه. فنازع عليا رضي الله عنه، وأخطأ في هذا، فاندفع التنافي، أما الثاني: أن معنى القول الثاني: أن معاوية رضي الله عنه اعترف بأن علياً رضي الله عنه أفضل زمانه، وهو الحق بالإمامة، فما كان النزاع بينهما في الخلافة أصلا، لا بالهوى ولا بالاجتهاد، بل كان نزاعهما بخطأ في الاجتهاد، فإن معاوية رضي الله عنه زعم أن عليا يترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه. وأن المحاربة مع الإمام الحق في طلب الحق الذي اعتقده الخليفة من غير حق، ولم يعمل به — جائز، فنازع في طلب القصاص لا في الخلافة، وحينئذ فالكاف في قول العلامة: "كما نازع إلخ" للتعليل، وكلمة "ما" مصدرية، فالحاصل: أنه لو لم تكن الخلافة حقا لأبي بكر لنازعه علي رضي الله عنه؛ لأنه نازع معاوية، مع أن ذلك النزاع لم يكن في الخلافة، فكيف لا ينازع أبا بكر في الخلافة، مع أن الخلافة ونصب الإمام من أهم أمور الدين، فاندفع التنافي. وقد صرح بمجيء الكاف للتعليل، قبل ما المصدرية الفاسي في "شرح الدلائل" وصاحب "التوشيح" في "شرح صحيح البخاري" وغيرهما، والثالث: أن الكاف للتشبيه، والتشبيه في قول العلامة: كما نازع إلخ تشبيه في مجرد النزاع، لا في ما به النزاع، فاندفع التنافي أيضا. فافهم فإن هذا السانح عزيز والله أعلم. (مولانا عبد الحليم)

ولاحتج: ألا ترى أنه احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: "الأئمة من قريش"، وتقاعد الأنصار عن دعوى الخلافة.[عصام: ٢٣٦] عليهم: لأن العادة تقتضي المنازعة في ذلك؛ ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل؛ إذ هو معصية كبيرة توجب انعدام العصمة، ولوجوبها في الإمام يجعلونها شرط لصحة إمامته.(شرح مواقف)

كما زعمت الشيعة: فإنهم قالوا: نص النبي ﷺ على أن الخليفة بعده علي رضي الله عنه. وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت علي رضي الله عنه من إظهار النص؛ لأن السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز، وأجيب بأنه خاف عن شرهم، وكذلك كل ما روي عن علي رضي الله عنه في الخلفاء الثلاثة، واعترافه بفضلهم، إنما كان للتقية، وهذا في غاية البطلان؛ لأنه نسبة الذل إلى أسد الله الغالب، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم، ما روي عن=

وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد. ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا، حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال: بايعنا لمن فيها، **وإن كان عمر** رضي الله عنه وبالجملة: وقع الاتفاق على خلافته.

ثم استشهد عمر، وترك الخلافة **شورى** بين ستة: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، وزبير، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم، ثم فوض الأمر خمستُهم (فاعل فوض) إلى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، ورضوا بحكمه، فاختار عثمان رضي الله عنه، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره، وصلوا معه الجمع والأعياد، فكان إجماعا.

ثم استشهد وترك الأمر مهملاً، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه، لما كان أفضل أهل عصره، وأولاهم بالخلافة.

= جعفر الصادق: أنه قال: التقية ديني، ودين آبائي، وليس منا من لم يتق، فافتراء، ولو ثبت الرواية فالمراد الخوف من الله سبحانه، وكيف يصح التقية وفي القرآن: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ (المائدة: ٤٤).[النبراس:٣٠٤، ٣٠٥]

وإن كان عمر: ووجه قول علي رضي الله عنه: "بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه" أنه أراد: وإن كان البيعة له صعبة، لكمال صلابته في الدين، وعدم مسامحته في أمر.(عصام)

ثم استشهد عمر: بلفظ المجهول، أي صار شهيدا، كان يصلي صلاة الفجر، فضربه أبو لؤلؤ المجوسي، غلام مغيرة بن شعبة الصحابي بخنجر؛ وذلك لأنه شكى إلى عمر عن سيده، وقال: قد وضع على خراجا ثقيلا، فلم يصدق، وقال: إن كسبك لا يقصر عن خراجك، وكان أبو لؤلؤ حاذقا بكثير من الصناعات، فغضب عليه، حتى جرحه يوم الأربعاء، فمات يوم الأحد مستهل المحرم الحرام، وله ثلاث وستون سنة.[النبراس: ٣٠٥] و(حاشيته)

شورى: أي ذات شورى، معناه: أنه ترك تعيين الخلافة شورى بينهم، لا إقامة أمر الخلافة شورى.[عصام: ٢٣٦]

[مسألة مشاجرات الصحابة]

وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن **خطاء في الاجتهاد**. وما وقع من الاختلاف بين الشيعة، وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين **النص في باب الإمامة**، وإيراد الأسئلة والأجوبة، فمذكور في **المطولات**.

خطأ في الاجتهاد: والخطأ: هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان ﷺ، زعماً أن التأخر يوجب جرأة العوام على الأكابر، وكثيرا ما يفوت المطلوب، وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند أهل الحديث: أن قوما من الصحابة طلبوا من علي ﷺ أن يقتص من قتلة عثمان ﷺ، وكانت القتلة ممن بايع عليا ﷺ واتبعه، وكان أشدهم طلبا لذلك عائشة ﷺ، وتوقف علي ﷺ إلى أن يستقر أمر الخلافة، فإن البغاة كانوا جمعا عظيما، نحو أربعة آلاف، بل قيل: نحو عشرين ألفا، والجمع بين الروايتين: أنهم ازدادوا شيئا فشيئا، فسخطت عائشة وخرجت إلى بصرة، وقالت: لا أقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة، فتبعها جمع من الصحابة ﷺ تكريما لها، وخرج علي ﷺ خلفها يطلب منها الرجوع، فأبت حتى بلغت البصرة، ففشا النزاع بين الفريقين إلى أن وقع الحرب، فقتل طلحة والزبير ﷺ، وعقر جمل عائشة، وقتل حولها قوم كثير، لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله ﷺ، ولذا يسمى حرب الجمل، وكان الظفر لعلي ﷺ، فأمر محمد بن أبي بكر أن يذهب بعائشة إلى المدينة، ثم جمع معاوية ﷺ العساكر، فوقع الحرب بصفين، وهو موضع على شط الفراة، ويسمى حرب صفين، فاستمر القتال أياما كثيرة، حتى وقع صلح.[النبراس: ٣٠٧]

النص في باب الإمامة: زعم الشيعة أن النبي ﷺ نص على أن الإمام بعده علي، وهو افتراء عندنا، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه نص على خلافة أبي بكر ﷺ، وعن محمد بن الزبير ﷺ قال: قلت للحسن البصري: اشفيني مما اختلف فيه الناس، هل كان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر ﷺ؟ قال: أَوَ في ذلك شك؟ والله الذي لا إله إلا هو لقد استخلفه، (رواه ابن عساكر) وقال جمهور أهل السنة: لم يستخلف أحدا، وعن علي ﷺ قيل له: ألا تستخلف؟ فقال: ما استخلف رسول الله ﷺ، فأستخلف؟ (رواه الحاكم وصححه) والجمع: أنه يوجد في الأحاديث تصريحات وإشارات كثيرة في حقية خلافته، ولكن النبي ﷺ لم يحمل الناس على بيعته، كما حملهم أبو بكر على بيعة عمر ﷺ، فاعتمد المثبتون الأول ونظر النفاة إلى الثاني، ولكن لا يخفى أن تلك التصريحات أدلة صحيحة كافية على صحة خلافته.[النبراس: ٣٠٧، ٣٠٨] المطولات: كـ"المواقف" و"المقاصد"، بل قد أفرد العلماء هذا البحث بالمؤلفات، كـ"الصواعق" و"النواقص".[النبراس: ٣٠٨]

والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك وإمارة؛ لقوله عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها مُلكا **عضوضا**"* وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس **ثلاثين سنة** من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم.

بالضم والسكون بادشاهي — أي نهايتها

فمعاوية رضي الله عنه ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل ملوكا وأمراء، **وهذا مشكل**؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة **الخلفاء العباسية، وبعض المروانية**، كعمر بن عبد العزيز، مثلا. **ولعل المراد**:........

لأنهم بعد ثلاثين

ثلاثون سنة: وكانت خلافة أبي بكر رضي الله عنه سنتين، وخلافة عمر رضي الله عنه عشر سنة، وخلافة عثمان رضي الله عنه اثنى عشر سنة، وخلافة علي رضي الله عنه ست سنين.(شرح مقاصد) وإمارة: بالكسر أمير شدن، والفرق: أن الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك، والإمارة هو السلطنة، أعم من أن يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا.[النبراس: ٣٠٨]

عضوضا: العض گزيدن، والعضوض نعت منه، أي تصير الخلافة سلطنة ظالمة، فشبه الظالم بالسباع، ووصف الملك بوصف مالكه مجازا، والحديث رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، وابن حبان وصححه، عن سفينة مرفوعا: "الخلافة ثلاثون عاما، ثم يكون بعد ذلك الملك"، وفي رواية: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً عضوضا".[النبراس: ٣٠٨]

ثلاثين سنة: هذا تقريب، والتحقيق: أنه كان بعد علي نحو ستة أشهر باقية من ثلاثين سنة، وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما، وكان كمال ثلاثين عند تسليم الحسن رضي الله عنه الخلافة إلى معاوية رضي الله عنه، وذكر بعضهم أن خلافة أبي بكر سنتان وثلاثة أشهر، وعمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر، وعثمان رضي الله عنه اثنتا عشر سنة، إلا عدة أيام، وعلى رضي الله عنه أربع سنين وتسعة أشهر.[النبراس: ٣٠٨]

وهذا مشكل: يحتمل أن يراد: أن الخلافة على الولاء يكون ثلاثين سنة.[خيالي: ١٤٥] الخلفاء العباسية: هم سبعة وثلاثون من نسل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عمّ النبي صلى الله عليه وسلم. وبعض المروانية: وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد الشمس بن عبد مناف.[النبراس: ٣٠٨]

ولعل المراد: ويحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء يكون ثلاثين سنة، وهي أن لا يقع فيها فتور، سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة، وميل عن المتابعة، أو لا، فالفرق بينه وبين جواب =

* رواه الطبراني "المعجم الكبير"، رقم الحديث: ١٣٦، ١٣.

أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة، وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، **وبعدها قد تكون**، وقد لا تكون.

[نصب الإمام وفرائضه]

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في **أنه يجب على الله**،.......

= الشارح ظاهر، وهذا الجواب أولى من جواب الشارح؛ لأنه يشكل عليه، بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما، فإنه خالف معهما أهل البغي، فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثين سنة؟ وأيضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا وإمارة، بل خلافة غير كاملة.[حاشية رمضان آفندي ٢٩٧] و[حاشية عبد الحكيم: ١٤٥]

وبعدها قد تكون: ومما يدل على أن الخلافة لم تنقطع على ثلاثين قوله عليه السلام: "لا يزال الدين قائما، حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش" (رواه أحمد ومسلم)، إن قلت: هذا قدح عظيم في معاوية؛ لأنه أول من كان ملكا بعد ثلاثين، وأهل السنة لا يجوزون قدحه؟ قلت: لأهل الخير مراتب، بعضها فوق بعض، وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة إلى التي فوقها، وكان الإمام الغزالي بعد ما أخذ في التصوف يتأسف على ما مضى من عمره في التصنيف حتى الفقه، ولذا قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وفسر بعض الكبراء قوله عليه السلام: "إني لأستغفر الله في اليوم أكثر من سبعين مرة" بأنه كان دائم الترقي، وكلما كان يترقى إلى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها. وإذا تقرر ذلك، فنقول: كان الخلفاء الراشدون لم يتوسعوا في المباحات، وكان سيرهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش، والجهد في الاتصاف والاتقاء عن مقتضيات الطبائع البشرية، وأما معاوية رضي الله عنه وإن لم يرتكب منكرا، لكنه توسع في المباحات، و لم يكن في درجة الخلفاء الراشدين في أداء حقوق الخلافة، لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحا فيه، ومما يدل عليه قوله عليه السلام: "أول من يثلم سنتي رجل من بني أمية، يقال له يزيد" كما في "الصواعق".[النبراس: ٣٠٩]

ثم الإجماع إلخ: أراد إجماع أهل السنة والشيعة والمعتزلة، لا أهل السنة فقط، بدليل قوله: "وإنما الخلاف"، ولا الفرق كلها؛ لأن الخوارج لا يوجبونه.[النبراس: ٣٠٩] أنه يجب على الله: وهذا قول الشيعة الإمامية والإسماعيلية، فاحتجوا بأن نصبه لطف بالأمة، واللطف واجب على الله تعالى؛ لأن تركه بخل، وأجيب أولاً بأنه لا يجب على الله شيء؛ إذ لا حاكم عليه، وثانيا بأن اللطف هو الإمام الظاهر، فإن الخفي خال عن فوائد الإمامة، فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من أن الإمام هو المهدي الخفي.[النبراس: ٣١٠]

أو على الخلق، بدليل سمعي أو عقلي. **والمذهب**: أنه يجب على الخلق سمعا؛ لقوله عليه السلام:
وهذا عند أهل السنة وهذا عند المعتزلة
"من مات و لم يعرف **إمام زمانه**، فقد مات **ميتة جاهلية**"؛* ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الإمام، **حتى قدموه** على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام؛ ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية **يتوقف عليه**، كما أشار إليه
إلى التوقف
بقوله: والمسلمون لا بدّ لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدّ
السد المنع
ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر **المتغلبة**، **والمتلصصة**، وقُطّاع الطريق،
من يرصد الطريق للنهب
وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار، والصغائر الذين **لا أولياء لهم**، وقسمة الغنائم، ونحو
جمع صغير جمع الصغيرة
ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة..............................

والمذهب: أي مذهب أهل السنة على أن اللام للعهد، أو على أن ما سواه ليس بمذهب.[النبراس: ٣١٠]
إمام زمانه: سواء كان في زمانه إمام ولم يعرفه، أو لم يكن في بزمانه إمام أصلا.[النبراس: ٣١٠]
ميتة جاهلية: الميتة بالكسر مصدر للنوع، والجاهلية هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الإسلام، أي مات مثل موت أهل الجاهلية، وفيه تشديد عظيم، ويجب أن يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه.[النبراس: ٣١٠]
حتى قدموه: قال: لما مات رسول الله ﷺ خطب أبو بكر، فقال: يأيها الناس من كان يعبد محمداً فإنه قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حي لا يموت. ولا بد لهذا الأمر ممن يقوم به.(أبو ورد)
يتوقف عليه: أي على نصب الإمام، وقد تقرر في أصول الفقه: أن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب.[النبراس:٣١٠]
ثغورهم: جمع ثغر، أي أطراف دار الإسلام الملاصقة بدار الحرب، أراد بسدها حفظها بالحصون والجيوش، لمنع الكفار.[النبراس: ٣١٠] المتغلبة: أي الغالبين بلا حق، من الظلمة الغاصبين.[النبراس: ٣١٠]
المتلصصة: أي السارقين المبالغين في السرقة.[النبراس: ٣١٠] لا أولياء لهم: أي ليس لهم من الأقارب من يدبر أمرهم؛ وذلك لأنه لا ينفق المال على ذلك إلا صاحب بيت المال.[النبراس:٣١١]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن إلخ، رقم الحديث: ٤٧٩٣. ولفظه هكذا: "ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات مِيتة جاهلية".

فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل **ناحية**، ومن أين يجب نصب من له **الرياسة العامة**؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما نشاهد في زماننا هذا.

على جميع بلاد الإسلام

فإن قيل: فَلْيُكتف بذي شوكة له الرياسة العامة، **إماماً كان** أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك، كما **في عهد الأتراك**، قلنا: نعم! يحصل **بعض النظام** في أمر الدنيا، ولكن يختل **أمر الدين**، وهو الأمر المقصود الأهم، والعمدة العظمى. فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة -يكون الزمان **بعد الخلفاء الراشدين** خاليا عن الإمام،...

ناحية: طرف من الأرض، بأن يكون في بخارا إمام، وفي سمرقند إمام آخر.[النبراس:٣١١] الرياسة العامة: والمراد بالرياسة العامة: الرياسة العامة في الدنيا؛ ليصح قوله: "إماما كان أو غيره" فإن من له الرياسة العامة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام.[عصام: ٢٣٧] إماما كان: أي موصوفاً بصفات الإمامة كالقرشي العاقل السائس.

في عهد الأتراك: جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم في الإقليم الشمالي من الأرض، من أولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام، وكانوا من أشد الكفار عداوة للمسلمين، وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الإسلام، فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء النهر، وبغداد، ونيشابور، وغيرها، ثم ملكوها دهرا، ثم أسلم ملكهم غازان، فأسلموا وملكوا بعد الإسلام دهرا، ومراد الشارح الأتراك المسلمون.[النبراس: ٣١١]

بعض النظام: كدفع قطاع الطريق، والسارقين، والمتغلبين.[النبراس:٣١١] أمر الدين: لأن الملك إن لم يكن موصوفا بشرائط الإمامة لم ينفذ الأحكام الشرعية، سيما إذا كان جاهلا بها.[النبراس: ٣١١] بعد الخلفاء الراشدين: هم الخلفاء الأربعة؛ لأنه قال في الحديث: "آخر الخلافة بعدي ثلاثون سنة" وقد انتهت الثلاثون بخلافة علي رضي الله عنه، وليس معنى هذا القول انتفاء الخلافة من غيرهم؛ لأن النبي عليه السلام قال: "يكون في أمتي خليفة"، وإنما المراد تفخيم أمرهم، والشهادة لهم بالتفوق فيما يمتازون عن غيرهم من الإصابة في العلم، وحسن السيرة، واستقامة الأحوال.(توربشتي)

فيعصي الأمة كلهم، ويكون ميتتهم ميتة جاهلية؟ قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة، **بناءً على أن الإمامة** أعم، لكن **هذا الاصطلاح** مما لم نجده **من القوم**، بل من الشيعة من يزعم **أن الخليفة أعم**، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة **دون إمامتهم**، وأما بعد الخلفاء العباسية **فالأمر مشكل.**

تنقضي بثلاثين

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً لِيُرجع إليه، فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، لا مختفياً من أعين الناس خوفا من الأعداء، وما للظلمة من الاستيلاء، ولا منتظراً خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع مواد الشر والفساد،............

عطف على الأعداء — الغلبة

فيعصي الأمة: لتركهم الواجب، ويكون ميتتهم ميتة جاهلية، وهذا باطل؛ لأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، ولا يخفى أن هذا السؤال لا ورود له بعد ما قرر من قبل أن المراد الخلافة الكاملة، ولكن أورده ليذكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره.[النبراس: ٣١١] بناء على أن الإمامة: وهذا بأن يكون الإمام صاحب الرياسة على المسلمين، سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين أم لا، وهذا مما يساعده اللغة، فإن الإمام: كل من يقتدى به، سواء كان على طريقة محمودة أو مذمومة؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص: ٤١) والخليفة: من يكون نائبا خلف النبي ﷺ، فلا بد أن يمشي خلفه على طريقه.[النبراس: ٣١١]

هذا الاصطلاح: أي كون الإمامة أعم من الخلافة. من القوم: أي من أهل السنة، أو من المتكلمين كلهم.[النبراس: ٣١١] أن الخليفة أعم: فإن الخليفة عندهم السلطان عادلا كان أو ظالما، والإمام أحد الأئمة الاثنى عشر.[النبراس: ٣١١] دون إمامتهم: فيكون بين الخلافة والإمامة على زعمهم عموم من وجه، مادة الاجتماع المهدي، ومادتا الافتراق الخلفاء الثلاثة، والأحد عشر من الأئمة.[نظم الفرائد: ٢٣٠]

فالأمر مشكل: إذ ليس بعدهم خلافة، لا كاملة؛ لانقضاء ثلاثين سنة، ولا ناقصة؛ إذ لم يوجد بعدهم قريشي، يكون له الرياسة العامة على بلاد الإسلام، ونصب غير القريشي لا يجوز، فيلزم أن تعصى الأمة كلها بترك نصب الإمام، وأجيب بأنهم لم يتركوه عن اختيار، بل عن اضطرار، والوعيد على الترك الاختياري، فلا إشكال وقد يجاب بأن المراد بالإمام في الحديث: هو النبي ﷺ.[النبراس: ٣١٢]

وانحلال نظام أهل الظلم والعناد.

لا كما زعمت الشيعة -خصوصاً **الإمامية منهم- أن الإمام الحق** بعد رسول الله ﷺ **علي** رضي الله عنه، **ثم ابنه الحسن** رضي الله عنه، **ثم أخوه الحسين** رضي الله عنه، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد **الباقر**، ثم ابنه جعفر الصادق،........

الإمامية منهم: فإن الشيعة أقسام، منهم الزرامية، قالوا: الخليفة بعد علي رضي الله عنه ابنه محمد بن الحنفية، ثم ابنه عبد الله، ثم الخلفاء العباسية. ومنهم الجاردويه، قالوا: الإمامة بعد الحسن والحسين رضي الله عنهما شورى في أولادهما، فكل من خرج بالسيف منهم فهو إمام. ومنهم المنصورية، ساقوا الإمامة إلى الإمام الباقر، ثم إلى رئيسهم أبي منصور العجلي، والذي يذكره الشارح مذهب الإمامية خاصة.[النبراس: ٣١٢]

أن الإمام الحق: مفعول "زعمت" أو بدل عن "ما زعمت". علي رضي الله عنه: لا يحصى مناقبه، وأولاده خمس وثلاثون، والذكور منهم تسعة عشر، وأهل العقب من أولاده خمس: الحسن، والحسين، ومحمد بن الحنفية، وأبو القاسم عمر، وأبو الفضل عباس السقاء. وأولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان، وزينب، وأم كلثوم رضي الله عنها.[النبراس: ٣١٢]

ثم ابنه الحسن: أبو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوقار والحشمة، مشى من مدينة إلى مكة في عشرين حجة، مات سنة تسع وأربعين، أو سنة خمسين، وعمره سبع وأربعون سنة، لكنه مع رسول الله سبع سنين، ثم مع أبيه ثلاثين، ثم في الخلافة ستة أشهر، ثم في المدينة بقية العمر. ودفن بالبقيع، وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي رضي الله عنه، وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنه. وزعمت الشيعة أن الحسن بن علي لا عقب له، وأن الحجاج استأصلهم، وهذا كذب محض.[النبراس: ٣١٢ مختصرا]

ثم أخوه الحسين: أبو عبد الله، استشهد يوم الجمعة، عاشر المحرم، سنة إحدى وستين، عند شط الفرات بقرب كوفة، وله ست وخمسون سنة، وكان متولي الحرب عبد الله بن زياد أمير الكوفة، وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف، ومباشر القتل شمر وسنان بن أنس. ثم إن قوما من المسلمين أرادوا الانتقام منهم، فبايعوا المختار بن أبي عبيد، فملكوا الكوفة، وحاربوا عبد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء، فقتلوه سنة تسع وتسعين، ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل أنفه في جمع عظيم من الناس، حتى فعلت ذلك مرات، وقتلوا عمر بن سعد وشمرا أقبح القتل، وكذلك أكثر أصحابهم.[النبراس: ٣١٢ مختصرا]

الباقر: هو أبو جعفر المدني، لقب باقرا؛ لأنه بقر العلم، أي شقه فعرف خفاياه؛ أو لأنه تبقر أي توسع، بلغه جابر سلام النبي ﷺ. مات سنة أربع عشرة ومائة، وقيل: ثماني عشرة، وكان عمره ثماني وخمسين سنة، كما في "تاريخ البخاري"، ودفن في قبر الحسن بن علي، وخلف ست بنين، وثلاث بنات.[النبراس: ٣١٣]

ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد تقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي. وقد اختفى خوفاً **من أعدائه**، وسيظهر، فيملأ الدنيا **قسطاً** وعدلاً، كما ملئت جورا وظلماً. ولا امتناع في طول عمره، وامتداد أيام حياته، كعيسى والخضر **وغيرهما**.

وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول **الأغراض المطلوبة** من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء، بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر: أن **يوجب اختفاء** دعوى الإمامة، كما في حق **آبائه** الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة. وأيضاً فعند فساد الزمان، واختلاف الآراء، واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أسهل.

الظاهر ههنا ضد الخفاء — دليل ثالث

من أعدائه: وهم الخلفاء العباسية، فإنهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين، حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة.[النبراس: ٣١٤]

قسطاً: لا إنكار عليهم في أنه سيظهر المهدي، ويملك الأمر سبع سنين، ويملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا، وإنما الإنكار عليهم في أنه مخلوق الآن، حي مختف مد عمره امتدادا خارجيا عن المعتاد.(بعض الحواشي)

وغيرهما: كإدريس وإلياس عليهما السلام، والدجال الشقي. إلى ههنا كلام الشيعة، ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله: وأنت خبير.[النبراس: ٣١٥]

وأنت خبير: دليل أول على إبطال مذهب الشيعة.

الأغراض المطلوبة: كإقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين.

يوجب اختفاء إلخ: بأن يسكت عنها مطلقا أو يظهرها على خواصه لا على العموم.

آبائه: من الحسين الشهيد العسكري.[النبراس: ٣١٥]

[هل للإمام أن يكون من قريش؟]

ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه.

يعني يشترط أن يكون الإمام قريشياً؛ لقوله عليه السلام: "**الأئمة** من قريش"،* وهذا وإن كان **خبراً واحداً**، لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه **محتجاً به** على الأنصار، ولم ينكره أحد، فصار مجمعاً عليه، ولم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون **هاشمياً** أو علويا، لما ثبت (أي في اشتراط القرشية) بالدلائل من خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم، وإن (إنْ وصلية) كانوا من قريش، فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب، جد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه محمد بن **عبدالله** بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة

الأئمة: وجه الاستدلال: أن الجمع المعرف باللام يبطل معنى الجمعية، ويكون لاستغراق الأفراد، كما تقرر في الأصول.[النبراس: ٣١٦] خبراً واحداً: وههنا بحث، وهو أن جعله خبر الآحاد، من قلة تتبع الأحاديث، كما هو عادة المتكلمين، فإنه حديث متواتر، رواه نحو أربعين صحابيا، كما في "الصواعق"، ومن زعم أنه أقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب، والرجوع إلى الوجدان، عند سماع الأخبار. إن قلت: لو سلم أنه خبر الآحاد فلا بأس؛ لأن مسألة الإمامة من الفروع، وقد تقرر أن العمل بالخبر الواحد واجب، قلت: نعم، لكن الشيعة يجعلونها من الأصول الاعتقادية، وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد، ولو سلم فالحجة الأقوى خير من القوية.[النبراس: ٣١٦]

محتجا به: حين أرادوا أن يكون الخلافة فيهم لا في قريش. هاشميا: أي من أولاد هاشم بن عبد مناف، أو علويا (بالكسر) أي أولاد علي عن الزهراء، أو غيرها رضي الله عنها. وهذان الشرطان لبعض الشيعة.[النبراس: ٣١٦] عبد الله: كان حسن الوجه، يرى في وجهه نور النبي صلى الله عليه وسلم، وعاش ثمان عشرة سنة، وروي بأسانيد ضعيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا ربه فأحياه، وآمنت أم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآمنا به، واختار الإمام الرازي أنهما ماتا على ملة إبراهيم عليه السلام. والجمع أن =

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب الأمراء من قريش، رقم الحديث: ٧١٣٩، ولفظه هكذا: "إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين"، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه: "الأئمة من قريش".

ابن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب.
وهو ابن هاشم

وأبو بكر قريشي؛ لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي. وكذا عمر؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدي بن كعب. وكذا عثمان؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

= الإحياء كرامة لهما، ليضاعف ثوابهما، وقد ألف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطي رسائل ستا في إثبات إيمانهما، وإيمان جميع آباء النبي ﷺ إلى آدم عليه السلام، وتبعه محققوا المتأخرين، وعارضه على بن سلطان القاري برسالته في إثبات كفرهما، فرأى أستاذه ابن حجر المكي في منامه أن القاري سقط من سقف فانكسرت رجله، فقيل: هذا جزاء إهانة والدي رسول الله ﷺ فوقع كما رأى، ومن أراد كشف هذه المسألة فلينظر في رسائل السيوطي.[النبراس: ٣١٦]

[هل للإمام أن يكون معصوماً؟]

ولا يشترط في الإمام أن يكون **معصوماً**، لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر، مع عدم القطع **بعصمته**، وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما عدم الاشتراط **فيكفي فيه عدم** دليل الاشتراط.

معصوما: عن الذنوب خلافا للشيعة، ومطلوبهم عن ذلك إبطال خلافة كل من عدا الأئمة الاثني عشر، زاعمين أن العصمة لا تعرف إلا من جهة الشارع، والشارع أخبر بعصمة الاثني عشر فقط، فينحصر الإمامة فيهم، وأيضا قالوا: قد وجد عن الخلفاء الثلاثة الذنوب، أحدها: أن أبا بكر ﷺ منع الإرث عن فاطمة ﷺ، مع ثبوته بالكتاب، ثانيها: أنه منع عنهما قرية فدك، وادعت الهبة من رسول الله ﷺ، وشهد بها علي ﷺ، وجوابهما: أنه عمل بما سمعه من النبي ﷺ: "نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة"، ولا يجوز الحكم بلا تمام نصاب الشهادة، يقال: ولذا لم يغير علي ﷺ هذا الحكم في خلافته، ثالثها: أن النبي ﷺ ولى عمر ﷺ الصدقة ثم عزله، ثم أبو بكر نصبه للخلافة، أجيب بأنا لا نسلم العزل، بل انتهى العمل بانتهاء المعمول، ولعل العزل كان لأمر آخر، لا لعدم الأهلية. وبالجملة: فأكثر ما ذكروه من مثالب الصحابة موضوع، وما صح منها فمن الخطأ الاجتهادي، والمجتهد مأجور في خطئه لا مأخوذ، ولو سلم وقوع الذنوب منهم فلا بأس، ولا يشترط العصمة في الخلافة، ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة، والغيبة من أعظم الذنوب، سيما في الصحابة ﷺ.[النبراس: ٣١٨ مختصرا]

بعصمته: يريد أن إمامة أبي بكر ﷺ صحيحة قطعا بالإجماع، فلو كانت العصمة شرطا لكان عصمته معلومة قطعا، لكن لا قطع بها، فالعصمة ليست بشرط، إن قلت: هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب؛ لأنهم أرادوا بهذا الاشتراط إبطال خلافة أبي بكر ﷺ، قلت: ليس مقصودهم مقصورا على إبطال خلافته فقط، بل إبطال خلافة كل من سوى الاثني عشر، والإجماع حجة قاضية على كل من الطرفين، فهو كما يدل على صحة خلافة أبي بكر ﷺ يدل على عدم اشتراط العصمة، فالاحتجاج معقول.[النبراس: ٣١٨، ٣١٩]

فيكفي فيه عدم: إن قلت: عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول، وإلا لزم نفي أكثر الموجودات، قلت: هذا في المباحث العقلية، وأما في العمليات فليس الأمر كذلك بعد استقراء الأدلة، ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا، مع احتمال أن يكون فيها ما لم يحمله الرواة، أو انقرض حاملوه؛ وذلك لأن الظن كافٍ في العمليات. واعلم أن تحقيق ماهية العصمة من المزالق، وملخصه: أنهم ذكروا للعصمة تعريفين: أحدهما: عدم خلق الله الذنب =

واحتج المخالف بقوله الله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾وغير المعصوم ظالم......
وهم الشيعة

= في العبد، فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه الذنب، وغير المعصوم من خلق فيه الذنب، فيكون مساوياً للمذنب بالضرورة، ثانيهما: ملكة نفسانية، تمنع عن المعاصي وأصل هذا منقول عن الحكماء، وذكر صاحب "المواقف" وغيره: أن التعريف الأول مبني على أصول الأشاعرة، من استناد الممكنات كلها إلى الحق سبحانه بلا واسطة، ويدل عليه قوله ﷺ: "المعصوم من عصمه الله" (رواه البخاري). والثاني مبني على أصول الفلاسفة، من الاستناد إلى الاستعداد، انتهى ملخص كلامهم، وعندي: أن تطبيقه على أصول السنة سهل، بأن يقال: العصمة ملكة نفسانية، يخلقها الله سبحانه في العبد، فتكون سببا عاديا لعدم خلق الذنب فيه. وبالجملة: فعلى هذا التعريف لا يلزم أن يكون غير المعصوم مذنبا؛ لجواز أن يكون الشخص خاليا عن هذه الملكة، ولكن لا يصدر عنه الذنب، بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب.
وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه يجوز على التعريف الثاني أن يقال: أبو بكر رضي الله عنه غير معصوم، ولا يجوز ذلك على التعريف الأول؛ لأن ذلك حكم عليه بكونه مذنبا، وهذه كلمة سب، - والعياذ بالله منها- بل يقال: هو غير واجب العصمة، أو غير مقطوع العصمة، كما قال الشارح؛ لئلا يلزم إثبات الذنب، وهكذا الحال حيث يجري البحث بين أهل السنة والشيعة في عصمة أهل البيت، لئلا تقع في الحيرة، ومن الخبط في هذا الباب: ما وقع لعلماء السند من المنازعات، وتحرير المكاتبات، في عبارة "الصواعق" حيث ذكر اعتراض الشيعة، بأن الزهراء رضي الله عنها ادعت فدك، وشهد لها أهل البيت، وهم معصومون عن الكذب والخطأ، وجواب أهل السنة بأنا لا نسلم العصمة، فتحير بعض علماء السند، فقال: أيّ ذنب صدر عنهم، حتى قيل بنفي العصمة عنهم، وخفي على المتحير أن العصمة المنفية، إنما هي بالمعنى الثاني، فلا يوجب نفيها صدور ذنب. وأيضا من الخبط في هذا الباب ما ذكره بعض المحشين نظرا إلى التعريف الأول: أن أبا بكر رضي الله عنه مذنب؛ لأنهم صرحوا بأنه غير معصوم، وغير المعصوم مذنب، ويدل عليه قطعه يسار السارق، والقضاء بلا علم ذنب، انتهى. قلت: ظهر لك أن القائلين بأنه غير معصوم هم أصحاب التعريف بالملكة، والقائلين بأن غير المعصوم مذنب، هم أصحاب التعريف بعدم الخلق، فلا يتكرر الحد الأوسط، وبعبارة أخرى نقول: إن أريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى، بل نقول هو غير مقطوع العصمة، كما أشار إليه الشارح، وإن أريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى، وليت شعري! كيف يتصدى أمثال هؤلاء للتصنيف. وأيضا من الخبط في هذا المقام ما قيل: إنه كان على الشارح أن يقول: مع عدم عصمته، كما قال غيره، لا أن يقول: مع عدم القطع بعصمته، ولكنه راعي الأدب. وفيه نظر؛ لأن الشارح ذكر التعريف بعدم الخلق، فلا يجوز منه نفي العصمة؛ لئلا يلزم إثبات الذنب، وتحقيق هذا المقام من خواص مؤلفاتنا.[النبراس: ٣١٩، ٣٢٠]

فلا يناله عهد الإمامة، **والجواب: المنع**، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، **فغير المعصوم** لا يلزم أن يكون ظالما. **وحقيقة العصمة**: أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، مع بقاء قدرته واختياره.

(أي تداركها بالعمل الصالح)

وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى، يحمله (أي العبد) على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار، **تحقيقا للابتلاء، ولهذا** قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة (أي الامتحان). وبهذا يظهر فساد قول من قال (هم بعض الشيعة): إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب.

والجواب المنع: أي منع قولهم: "غير المعصوم ظالم". فغير المعصوم: لجواز أن يرتكب صغيرة فقط أو كبيرة، ولكن يتوب عنها، ويصلح العمل، فيخرج عن العصمة، ولا يدخل في الظلم، وهذا الجواب مبني على التعريف بعدم الخلق، كما اختاره في هذا الكتاب، وأما إذا فسرنا العصمة بالملكة، كما اختاره في "شرح المقاصد"، فالجواب في غاية الوضوح، وهو أن غير المعصوم لا يلزم أن يكون مرتكبا للذنب، لجواز أن لا يكون للشخص ملكة الاجتناب، ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب. واعلم أن لهم في الجواب عن الآية وجوها أخر، أحدها. أن المراد بالظالم الكافر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، ثانيها: أن المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو أخص من العاصي، ثالثها: أن المراد بالعهد عهد النبوة، لا الإمامة.

وحقيقة العصمة: أي ماهيتها، واختار الشارح في "شرح المقاصد" التعريف بالملكة، وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين، وزعم الفاضل الخيالي أن ماهية العصمة هي الملكة، وأما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها، وهذا من جملة الخبط في هذا المقام؛ لأن كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور، ويدل عليه قول الشارح: وحقيقة العصمة.[النبراس: ٣٢٠] تحقيقا للابتلاء: علة لبقاء الاختيار وهذا تكملة التعريف.

تحقيقا للابتلاء: علة لبقاء الاختيار، وهذا تكملة للتعريف، والابتلاء هو الامتحان بالتكليف، ولا شك أن عدم القدرة على الذنب ينافي التكليف باجتنابه، وهذا التعريف منقول عن المعتزلة، ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الأشاعرة في المآل ذكره تأييدا لبقاء القدرة.[النبراس: ٣٢٠] ولهذا: أي لاشتراط بقاء القدرة.[النبراس: ٣٢٠]

كيف! ولو كان الذنب ممتنعا، لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه.

ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه؛ لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومقاصدها، **وأقدر على القيام بمواجبها**، خصوصا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر، وأبعد عن إثارة الفتنة.

لكونه ذا شوكة عظيمة

ولهذا جعل عمر الإمامة الشورى بين الستة، مع القطع بأن بعضهم **أفضل من بعض**. وهو عثمان وعلي فإن قيل: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ **قلنا: غير الجائز** هو نصب إمامين مستقلين، تجب إطاعة كل منهما على الانفراد، لما يلزم في ذلك من امتثال **أحكام متضادة**، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد..........................

كيف: أي كيف يصح هذا التعريف، والحال أن كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب، وعندي: أن هذا الدليل إلزامي على الشيعة، فإنهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين، وأما على مذهبنا فيجوز التكليف والثواب؛ إذ لا يقبح من الله سبحانه شيء.[النبراس: ٣٢٠]

ولا أن يكون: خلافا للشيعة، وغرضهم إبطال خلافة من عدا الأئمة الاثنى عشر، زاعمين أن الأفضلية لا تعلم إلا بالنص، ولا نص في غيرهم، واستدلوا على الاشتراط بأن إمامة المفضول قبيحة عقلا، والقبيح لا يصدر عن الله سبحانه، ودفعه ظاهر من كلام الشارح.[النبراس: ٣٢٠، ٣٢١]

وأقدر على القيام بمواجبها: لأن أعظم مدار السلطنة هو على المهارة بأمور الدنيا، لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة العبادة، والمواجب جمع موجب - بالفتح - أي ما يوجبه الخلافة، من العدل، وحفظ الثغور، وغيرهما.[النبراس: ٣٢١] ولهذا جعل: أي لعدم اشتراط الأفضلية. أفضل من بعض: وهذا الاحتجاج تحقيقي، ولم يقصد به إلزام الشيعة، فلا يرد أن فعل عمر رضي الله عنه لا يرد عليهم.[النبراس: ٣٢١]

قلنا غير الجائز: وقد يجاب أيضا بأن معنى جعل الإمامة شورى: أن يتشاوروا فينصبوا واحداً منهم، ولا يتجاوزهم الإمامة، ولا النصب، ولا التعيين، وحينئذ لا إشكال أصلا.[الخيالي: ١٤٦، ١٤٧] أحكام متضادة: على تقدير تخالفهما في أمر، بأن يأمر أحدهما به، وينهى الآخر عنه.[النبراس: ٣٢١]

ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، **أي مسلماً** حراً ذكراً عاقلاً بالغاً؛ إذ **ما جعل الله** للكافرين على المؤمنين سبيلاً. **والعبد مشغول** بخدمة المولى، **مستحقراً** في أعين الناس، والنساء **ناقصات عقل** ودين، والصبي والمجنون **قاصران** عن تدبير الأمور، والتصرف في مصالح الجمهور، سائساً أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه، ورويّته (أي الفكر القوي)، ومعونة بأسه، وشوكته، **قادراً بعلمه**، وعدله، **وكفايته، وشجاعته**، على تنفيذ **الأحكام**،..

أي مسلماً: لا يبعد أن يندرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة، فيفيد البيان عدم صحة نصب الإمامين المستقلين، وشجاعة الإمام عبارة عن كونه قوي القلب، بحيث يمكنه رياسة العسكر، وإمامة المقاتلة مع العدو، وإن لم يقدر بنفسه على الحرب. (كذا في الكفاية) ما جعل الله: اقتباس من القرآن، والسبيل التصرف، ومن ههنا قالوا: يحرم على السلطان أن ينصب العمال من أهل الذمة.[النبراس:٣٢١] والعبد مشغول: والإمام يجب أن يكون فارغاً لتدبير المصالح.[النبراس: ٣٢١]

مستحقراً: والإمام ينبغي أن يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه. ناقصات عقل: اقتباس من الحديث، وسئل النبي ﷺ عن معناه، فقال ما حاصله: أن شهادتها نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها، وتمكث أياما لا تصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينها، وفي استدلال الشارح به خفاء لا يخفى، والأوضح الاستدلال بالحديث عن أبي بكرة الثقفي، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: "لن يفلح قوم ولّوا عليهم امرأة" (رواه البخاري)، وأيضا هي مأمورة بالتستر، وترك الخروج إلى مجامع الرجال، وأيضا قد أجمع الأمة على عدم نصبها، حتى في الإمامة الصغرى.[النبراس: ٣٢١]

قاصران: لأن الصبي والمجنون ليس لهم الولاية على أنفسهما، فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس.(شرح طوالع) قادرا بعلمه: أي بأحكام الشرع على فصل الخصومات، وشرط الجمهور أن يكون بالغا درجة الاجتهاد في الأحكام الاعتقادية والفرعية، ولم يشترط بعضهم، وهو الأشبه.[النبراس: ٣٢١] وكفايته: أي إصابة الرأي في المعاملات، وفي "التهذيب": هو شرط عند الجمهور.[النبراس: ٣٢١] وشجاعته: شرط الأكثر؛ لأن الركن الأعظم في السلطنة الحرب ولم يشترط بعضهم؛ لأنه لا يلزم أن يباشر الإمام بنفسه، بل يكفيه نصب الشجعان لها.[النبراس: ٣٢٢] الأحكام: كحد الزنا، والسرقة، والقذف على كل خسيس وشريف.[النبراس: ٣٢٢]

وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم؛ إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام.

وحفظ حدود دار الإسلام: من الكفار، وهذا أقل ما ينبغي، وإلا فالعزيمة فتح دار الحرب، وههنا أبحاث شريفة: البحث الأول: ملخص الكلام في شروط الإمامة عند الأشاعرة: أنها تسعة، فمنها الحرية، والذكورة، والعقل، والبلوغ، والعدل، وهي بالاتفاق بين الفرق كلهم، ومنها القرشية، ونفاها الخوارج، ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل، والتدبير المصيب، وهذه الثلاثة شرطها جمهور الأشاعرة، ونفاها بعضهم، مستدلا بأنها لا توجد مجتمعة في شخص إلا نادرا جدا، وفي النائبين الموصوفين بها كفاية، والبحث الثاني: ذكر المحققون: أنه إذا لم يوجد الإمام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة، وهل يجب؟ قيل: لا، والمختار عندي الوجوب، حفظا للشرع، ودفعا للمضار، وهل يجب طاعته؟ كما يجب طاعة الإمام، لم أر فيه كلاما، والظاهر الوجوب حفظا للنظام، والله أعلم، البحث الثالث: شرط الشيعة شروطا كثيرة، منها الهاشمية، والعلوية، والحسينية، على اختلاف مذاهبهم، البحث الرابع: طرق ثبوت الإمامة أربعة: الأول: نص الشارع، وهذا بالإجماع من الفرق، وهل وقع نص في ملتنا على خلافة أحد؟ قال الشيعة: لعلي ﷺ، وقال بعض أهل السنة: لأبي بكر ﷺ، وقال جمهورهم: لم ينص على خلافة أحد.

قلت: وقد صح للمهدي، وعيسى ﷺ، الطريق الثاني: نص الإمام السابق، وهذا بإجماع أهل السنة، الطريق الثالث: بيعة أهل الحل والعقد بإجماع أهل السنة، والمعتزلة، وبعض الشيعة الزيدية، خلافا لأكثر الشيعة، مستدلين بوجوه: أحدها: أن الإمامة نيابة الرسول، فلا تثبت إلا بقوله، ثانيها: أن أهل الحل والعقد لا يجوز لهم التصرف في الخلائق، فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف؟ وأجيب منهما بأن البيعة مظهرة لكونه خليفة الرسول، أي علامة دالة على أن الشارع نصبه، لا مثبتة للخلافة، ثالثها: أن القضاء تصرف جزئي، ولا ينعقد بالبيعة، فكيف التصرف الكلي العظيم؟ أجيب بأنا لا نسلم انعقاد القضاء بالبيعة، وفيه خلاف بين الفقهاء، ولو سلم فهو عند وجود الإمام، أما عند فقده فيجوز، بل يجب إقامة لأحكام الشرع، رابعها: أن البيعة تستلزم المفاسد والفتن؛ لأن أهل كل إقليم يبايعون إماما، فيقع النزاع، أجيب بأن ضرر الترك أكثر، البحث الخامس: لا حاجة في البيعة إلى الإجماع، بل يكفي بيعة بعض أهل الحل والعقد؛ وذلك لأن عمر ﷺ عقد الإمامة لأبي بكر ﷺ، وكذلك عبد الرحمن بن عوف لعثمان ﷺ، وجوز الصحابة ﷺ ذلك، فبايعوهما على الإمامة بعد ذلك، وقال بعض الأشاعرة: يجب أن يكون بيعة الأفراد بحضرة جم غفير من المسلمين، حتى يشتهر البيعة، وينقطع النزاع، البحث السادس: إذا وقع البيعة لرجلين، فإن كانا في أقطار متباعدة، ففيه خلاف، فقيل: يتركان، وأما إن كانا في أرض لا تسعهما عزل المؤخر، وإن وقعت البيعة معا، أو لم يعلم التقدم والتأخر، بطلت البيعتان واستونفت. كذا في شرح المواقف. [النبراس: ٣٢٣ مختصرا]

[الإمام لا ينعزل بالفسق]

ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، **والسلف كانوا ينقادون** لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم؛ **ولأن العصمة** ليست بشرط الإمامة ابتداء، **فبقاءً أولى**.

وعن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا **كل قاضٍ وأمير**. وأصل المسألة: أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله؛.......................

والسلف كانوا: فكان إجماعا منهم على صحة إمامة أهل الجور والفسق. (أبو ورد) ينقادون: أورد عليه: أن الانقياد كان اضطرارا، قلنا: ثبت الانقياد سرا وعلانية، وعن زياد العدوي التابعي، قال: كنت مع أبي بكرة تحت منبر ابن عامر، وهو يخطب، وعليه ثياب رقاق، قلت: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق، فقال أبو بكرة: اسكت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله" (رواه الترمذي، وحسنه) [النبراس: ٣٢٣]

ولأن العصمة: فيه نظر؛ لأن العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء؛ لأن العدالة مشروطة، وأما بمعنى ملكة الاجتناب فليست بشرط، لا ابتداء ولا انتهاء، لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق.[النبراس: ٣٢٣] فبقاءً أولى: أي بقاء غير المعصوم على الخلافة أولى بالجواز من نصبه؛ وذلك لأنه لا ضرورة في النصب، أما عزله فيحتاج إلى اضطراب وفتنة.[النبراس: ٣٢٣]

كل قاض وأمير: فلا ينفذ تصرف هؤلاء بعد الفسق، واعلم أن في عزل الإمام الفاسق مذاهب، الأول: أنه لا ينعزل، ولا يجوز عزله، وهو المشهور، الثاني: أنه لا ينعزل بنفسه، ولكن يجوز عزله، وهو لبعض الحنفية، قال الإمام الصابوني في "البداية": لو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل عندنا، وينعزل عند الشافعي رحمه الله، وكذا عند المعتزلة والخوارج، انتهى. ويمكن حمل كلام المصنف رحمه الله على هذا المذهب، ولكن المتبادر من قول الشارح: ولا يرون الخروج عليهم، هو المذهب الأول، اللهم إلا أن يفسر، بأنه لا يوجبون الخروج عليهم، الثالث: أنه يجب الخروج إن فحش فسقه، وعن بعض السلف قال: ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن ينزل من السماء حجارة.[النبراس: ٣٢٥]

لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره. وعند أبي حنيفة هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة. **والمسطور** في كتب الشافعية: أن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام، والفرق: أن في انعزاله ووجوب نصب غيره - إثارة الفتنة، لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.

وفي رواية النوادر عن **العلماء الثلاثة**: أنه لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلِّد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها. وفي فتاوى قاضي خان: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه **فيما ارتشى**، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا، ولو قضى **لا ينفذ** قضاؤه.

لأنه لا ينظر: أي لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل: لا يرحم نفسه حيث يجاب عذاب الله سبحانه. والمسطور: لعل هذه رواية عن الشافعي رحمه الله والروايات توجد عن المجتهدين مختلفة إما لاختلاف اجتهادهم، أو لوهم الرواة، ويحتمل أن يكون هذا قول بعض المجتهدين من أهل مذهبه.[النبراس: ٣٢٥]

وفي رواية النوادر: اعلم أن الروايات المشهورة عن الإمام الأعظم في الفقه تسمى ظاهر الرواية، وقد صنف فيها المتون المشهورة، كالمبسوط، والجامع الصغير، والكبير، والزيادات، والسير، وكنزالدقائق، ووقاية الروايات، وغير المشهور تسمى بالنوادر، وقد صنف فيها كتاب "نوادر ابن رستم".[النبراس: ٣٢٥]

العلماء الثلاثة: وهم الإمام الأعظم وصاحباه. فيما ارتشي: أي في الحكم الذي أخذ الرشوة عليه، وأما في غيره من الأحكام فينفذ على الصحيح.[النبراس: ٣٢٦] لا ينفذ: وإنما ذكر مسائل القضاء طردا للباب؛ ولأنها أخت الإمامة.[النبراس: ٣٢٦]

[الكلام في العقائد المتفرقة]

وتجوز الصلاة خلف **كل بر** وفاجر؛ لقوله عليه السلام: "صلوا خلف كل بر وفاجر"؛*
ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل الهواء، والبِدَع (جمع بدعة)، **من غير نكير**.
وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع - **فمحمول على الكراهة**؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع.
هذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، **أما إذا أدى** إليه فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه (جواز الصلاة خلف الفاجر). ثم المعتزلة وإن جعل الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه، لما أن شرط الإمامة عندهم **عدم الكفر**، لا وجود الإيمان **بمعنى التصديق** والإقرار والأعمال جميعاً.

كل بر: البر -بفتح الباء- من يعمل بالطاعات، ويجتنب الكبيرة، والإصرار على الصغيرة، والفاجر ضده، وفيه خلاف الشيعة، فإنهم يشترطون العصمة في إمامة الصلاة، كما يشترطونها في إمامة الخلافة، ولذا يؤخرون الصلاة حتى يصلونها في آخر الوقت فرادى، انتظارا للإمام المهدي، وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك.[النبراس: ٣٢٦]
من غير نكير: أي من غير إنكار أحد من العلماء، فصار ذلك إجماعا، فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقاده.[النبراس: ٣٢٦] فمحمول على الكراهة: إن قلت: كيف الكراهة مع قوله عليه السلام: "صلوا خلف كل بر وفاجر"؟ قلت: لو صح الحديث فهو لبيان الجواز، وهذا لا ينافي الكراهة، كما شرع الشارع الطلاق، مع قوله عليه السلام: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق". (رواه أبو داود).[النبراس: ٣٢٦]
أما إذا أدى: أي بلغ حد الكفر، كما في الشيعة القائلين بألوهية علي رضي الله عنه، والمنكرين لخلافة الشيخين على الصحيح.[النبراس:٣٢٦] عدم الكفر: سواء كان مؤمنا، أو كان بين المنزلتين.[النبراس:٣٢٧] بمعنى التصديق: وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار فشرط عندهم أيضا، ومن جهالاتهم: عدم تجويز الصلاة خلف أهل السنة، بناء على تكفيرهم.[النبراس: ٣٢٧]

* أخرجه الإمام أحمد بن الحسين البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز، باب الصلاة على من قتل نفسه. رقم الحديث: ٦٨٣٢.

ويصلى على كل بر وفاجر، إذا مات على الإيمان؛ **للإجماع** ولقوله عليه السلام: **"لا تدعوا الصلاة** على من مات من أهل القبلة".* فإن قيل: أمثال **هذه المسائل** إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع أصول الفقه **كذلك؟ قلنا:** إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام، من مباحث الذات والصفات، والأفعال، والمعاد، والنبوة، والإمامة، على قانون أهل الإسلام، وطريق أهل السنة والجماعة، حاول التنبيه **على نبذ** من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، **مما خالفت فيه المعتزلة**، أو
بيان لنبذ من المسائل
الشيعة، أو الفلاسفة، أو **الملاحدة**، أو غيرهم **من أهل البدع** والأهواء، سواء كانت
كالمسح على الخفين كأشراط الساعة
تلك المسائل **من فروع الفقه**، أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

للإجماع: فإن السلف لم يزالوا يصلون على الفساق. لا تدعوا: أي لا تتركوا من الودع وهو الترك.

هذه المسائل: أي المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر، وغير ذلك.[النبراس: ٣٢٧ بتغيير]

كذلك: لكن المتكلم كما عرفت إنما يبحث عن العقائد، لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته.(كذا في بعض الحواشي)

قلنا: اعلم أن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه، لكن لما شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات باردة، تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين - ألحقت تلك المباحث بالكلام، وأدرجت في تعريفه، عونا للقاصرين، وصونا للأئمة المهديين عن مطاعن المبتدعين.[الخيالي: ١٤٧]

على نبذ: وفيه إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة، كوجوب غسل الرجلين، وحرمة نكاح المتعة، وحرمة أدبار الزوجة، خلافا للشيعة في الكل.[النبراس: ٣٢٧] خالفت فيه المعتزلة: نحو: المعدوم ليس بشيء.[النبراس: ٣٢٧]

الملاحدة: كحمل النصوص على ظواهرها بلا تأويل. من أهل البدع: كالكرامية القائلين بأن الولي قد يفضل النبي.[النبراس: ٣٢٧] من فروع الفقه: كالمسح على الخفين، أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد، كشهادة الجنة للعشرة المبشرة.[النبراس: ٣٢٧]

* أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"، رقم الحديث: ١٠٠٢٨.

[العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم]

ويُكَفّ عن ذكر الصحابة إلا بخير، لما ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله عليه السلام "لا تسبوا **أصحابي**، فلو أن أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهبا، ما بلغ مد أحدهم، ولا **نصيفه**"،* وكقوله عليه السلام: "أكرموا أصحابي، فإنهم خياركم"،** الحديث، وكقوله عليه السلام: "الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم **فبحبي أحبهم**، ....

جمع خير — هدفا لكلامكم

ويكف: ولا يذكر الصحابة أي مجتمعين ومنفردين إلا بخير، يعني وإن صدر من بعضهم بعض ما في صورة الشر، فإنه إما كان عن اجتهاد، أو لم يكن عن وجه فساد من إصرار وعناد، بل كان رجوعهم منه إلى خير معاد، بناء على حسن الظن بهم؛ ولقوله عليه السلام: "خير القرون قرني"؛ ولقوله: "إذا ذكر أصحابي فأمسكوا"، ولذا ذهب جمهور العلماء إلى أن الصحابة كلهم عدول، قبل فتنة عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه، وكذا بعدها، وكقوله عليه السلام: "أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم" (رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما) وقال ابن دقيق العيد في عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم، واختلفوا فيه، فمنه باطل وكذب، فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحا أوّلنا بتأويلات حسنة؛ لأن الثناء عليهم سابق، وما نقل من الكلام اللاحق محتمل التأويل، والمشكوك والموهوم لا يبطل المحقق والمعلوم، هذا. وقال الشافعي رحمه الله: تلك دماء طهر الله أيدينا عنها، فلا نلوث ألسنتنا بها. وسئل أحمد عن أمر علي وعائشة رضي الله عنهما، فقال: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة:١٣٤)، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لولا علي رضي الله عنه لم يعرف السيرة في الخوارج.(شرح فقه أكبر)

أصحابي: جمع صحب، مخفف صحب، بمعنى صاحب، وهو من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به، سواء كان في حال البلوغ أو قبله، طال صحبته أو لا. (ملا زاده) نصيفه: النصيف مكيال مخصوص، والضمير لأحدهم، وقد يجيء بمعنى النصف، فالضمير للمد.[الخيالي: ١٤٧] فبحبي أحبهم: ماض معلوم، والضمير المرفوع إلى "من"، والباء للسببية، أو الملابسة، أي بسبب حبه إياي أحب أصحابي، وقد يزعم أنه مضارع متكلم، والمنصوب إلى من.[النبراس:٣٢٨]

* أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول النبي ﷺ "لو كنت متخذا خليلاً إلخ، رقم الحديث: ٣٦٧٣، وقال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

** أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب لزوم الجماعة، رقم الحديث: ٢٠٧١٠.

ومن أبغضهم **فببغضي أبغضهم**، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تعالى، ومن آذى الله تعالى فيوشك (أي يقرب) أن يأخذه (من الإيذاء)". * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة **أحاديث صحيحة**.

وما وقع بينهم من **المنازعات والمحاربات** فله محامل **وتأويلات**، فسبّهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر،

فببغضي أبغضهم: المعنى على السببية: أن حبهم ناش عن حبي، وبغضهم ناش عن بغضي، وعلى الملابسة: أن حبهم ملازم لحبي، وبغضهم ملازم لبغضي. [النبراس: ٣٢٨]

أحاديث صحيحة: قال النبي ﷺ "أبو بكر خير الناس، إلا أن يكون نبي"، (رواه الطبراني)، وقال: "أبو بكر وعمر رضي الله عنهما مني بمنزلة السمع والبصر من الرأس" (رواه أبو نعيم)، وقال: "لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه" (رواه الحاكم)، وقال: "عثمان ولي في الدنيا، وولي في الآخرة" (رواه أبو يعلي)، وقال: "النظر إلى وجه علي رضي الله عنه عبادة" (رواه الحاكم)، وقال: "علي رضي الله عنه مني بمنزلة رأسي من بدني"، (رواه الخطيب)، وقال: "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة"، (رواه الترمذي)، وقال: "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام" (رواه البخاري)، وقال: "طلحة والزبير رضي الله عنهما جاراي في الجنة"، (رواه الترمذي). [النبراس: ٣٢٩]

وما وقع: هذا جواب سؤال مقدر، تقديره: لِم لم يجز ذكر الصحابة إلا بخير، لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم، فإن: ذلك يدل على أن ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير، فلا يكون قول المصنف: "ويكف" إلخ جائزا، فأجاب بقوله: وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات. (كذا في بعض الحواشي) المنازعات: كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في أرض بني النضير.

والمحاربات: كحرب الجمل وحرب الصفين. وتأويلات: والمجمل أنهم كانوا يطلبون الحق، ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد، ويخطئ بعضهم، والمخطئ في الاجتهاد غير مأخوذ بل مأجور، وهكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل أفعال الصحابة على مقاصد صحيحة، ومما ملأت الروافض به أفواههم نزاع فاطمة رضي الله عنها مع أبي بكر، والصحيح: أنها طلبت ميراث النبي ﷺ، فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ قال: "لا نرث ولا نورث، ما تركناه صدقة"، ولم يتفرد بروايته، بل صدقه في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن=

* أخرجه الترمذي في سننه، باب في من سبّ أصحاب النبي ﷺ، رقم الحديث: ٣٨٦٢.

كقذف عائشة، **وإلا فبدعة** وفسق. وبالجملة: لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين - جواز اللعن على معاوية رضي الله عنه **وأحزابه**؛ لأن غاية أمرهم البغي، والخروج على الإمام، وهو **لا يوجب اللعن**، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتى ذكر في "**الخلاصة**" وغيرها: أنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على الحجاج؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين، ومن كان من **أهل القبلة**.

أي نسبتها إلى الزنا

= ابن عوف، وأمهات المؤمنين، وأيضا ادعت أن النبي وهب فدك منها، فسألها البينة، فلم يتم نصاب الشهود، ففعل أبو بكر عليه السلام موافقاً لقواعد الشرع، ولذلك لم يغيره علي رضي الله عنه في خلافته. وصح من عظماء أهل البيت الاعتراف بأن ما فعله أبو بكر رضي الله عنه صدق، وأن أبا بكر وقف على باب فاطمة رضي الله عنها حتى رضيت.[النبراس: ٣٢٩]

وإلا فبدعة: وقد اختلف الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم، فأفتى بعضهم بأن سباب الشيخين يقتل حداً، فلا يقبل توبته، وبعضهم بأنه يقتل للكفر، فيقبل توبته، وبعضهم بأنه لا يقتل، بل يعذب عذابا شديدا، وفي سب غيرهما التعذيب على حسب رأي القاضي.[النبراس: ٣٣٠] وأحزابه: جمع حزب بالكسر وهم الجماعة.

لا يوجب اللعن: لا يخفى أن الشارح قصر ما في حق هذا الصحابي، حيث اكتفى بعدم جواز اللعن، وأقول: قد صرح علماء الحديث بأن معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة، ونجبائهم، ومجتهديهم، ولو سلم أنه من صغارهم فلا شك في أنه دخل في عموم الأحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة، بل قد ورد فيه بخصوصه أحاديث، كقوله عليه السلام: "اللهم اجعله هاديا مهديا"، (رواه الترمذي)، وقوله عليه السلام: "اللهم علّم معاوية الحساب والكتاب، وقه العذاب" (رواه أحمد)، وما قيل من أنه لم يثبت في فضله حديث - فمحل نظر، وكان السلف يبغضون من سبّه وطعنه، وقيل لابن عباس رضي الله عنهما: إن معاوية صلى الوتر ركعة واحدة، قال: دعه، فإنه فقيه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما في صحيح البخاري، وسبّه رجل عند الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، فجلده، وقال آخر: أمير المؤمنين يزيد، فجلده، وقيل للإمام الجليل عبد الله بن المبارك: أمعاوية أفضل أم عمر بن عبد العزيز؟ قال: غبار فرس معاوية إذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم - أفضل من عمر بن عبد العزيز، قال القاضي عياض المالكي في "الشفاء": قال مالك: من شتم أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر، أو عمر، أو عثمان، أو معاوية، أو عمرو بن العاص، فإن قال: كانوا على كفر وضلال قتل، وإن شتمهم من مشاتمة الناس نكل نكلا شديدا.[النبراس: ٣٣٠] الخلاصة: كتاب معتمد في الفقه الحنفي. أهل القبلة: هو الذي يصلي إلى الكعبة.

وما نقل من النبي ﷺ من اللعن لبعض من أهل القبلة، **فلما أنه يعلم** من أحوال الناس **ما لا يعلمه غيره، وبعضهم** أطلق اللعن عليه لما أنه كفر، حين أمر بقتل الحسين ﷺ، **واتفقوا** على جواز اللعن على من قتله، أو أمر به، أو أجازه، ورضي به.

وما نقل: هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن ما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة - يخالف ما ذكر من أن النبي ﷺ نهى عن اللعن إلخ، فما توفيق بينهما؟ فأجاب بقوله: وما نقل.(كذا في بعض الحواشي) فلما أنه يعلم: فلعله كان منافقا، هذا إذا كان الملعون معينا، أما إذا كان غير معين فقد قيل: إنه يجوز اللعن عليه؛ لقوله ﷺ "لعن الله الواصلة والمستوصلة"؛ لأن ذلك ليس بلعن على أحد في الحقيقة، بل هو نهى على الفعل الذي رتب اللعن عليه.(أبو ورد) ما لا يعلمه غيره: والضمير البارز في "يعلمه" عائد إلى "ما"، والضمير في "غيره" راجع إلى النبي ﷺ يعني يحتمل أن يكون الشخص الذي لعن النبي ﷺ لم يكن مؤمنا، بل منافقا.(كذا في بعض الحواشي)

وبعضهم: منهم ابن الجوزي المحدث، وصنف كتابا سماه "الرد على المتعصب العنيد، المانع عن ذم يزيد."، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، مستدلا بقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ (محمد: ٢٣،٢٢)، ومنهم القاضي أبو يعلي، مستدلا بقوله ﷺ "من أخاف أهل المدينة أخافه الله، وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"، وصح أن يزيد أرسل جيشا إلى مدينة، حتى قتلوا أهلها، وظلموا ظلماً عظيما فيها، وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة، لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر، وقوله: "لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين ﷺ" فيه بحث؛ لأن الأمر بالقتل معصية لا كفر على قواعد أهل السنة، والأمر بالقتل ليس رضاء به، وإلا لكان كل آمر بالمعصية كافراً.[النبراس: ٣٣١]

واتفقوا: أما من قتله؛ فلقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ (النساء: ٩٣)، وأما الآمر؛ فلأنه شريك القاتل في الإثم، وأما من أجاز ورضي؛ فلأن الرضاء بالمعصية كفر، وأيضا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧) وقال الله تعالى: ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ١٨)، ولا شك أن قاتله والآمر به والراضي به موذي ظالم، وعندنا فيه بحث؛ لأنه إن أراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير مسموعة، إلا فيمن رضي ومات عليه بلا توبة؛ لأن الرضاء بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق، ولكن إثبات الموت عليه أصعب من خرط القتاد، وإن أريد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم، لكن لا يلزم منه اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه، كما سنحققه.[النبراس: ٣٣١]

والحق: أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه، واستبشاره بذلك، وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه، وإن كان تفاصيله آحاد، فنحن **لا نتوقف** في شأنه، بل **في إيمانه، لعنة الله عليه** وعلى أنصاره وأعوانه.

والحق: وأنكر ذلك بعض العلماء، ومنهم الإمام الغزالي، وقالوا: لم يثبت هذا أصلا، ولا يجوز أن يقال: أمر بقتله، أو رضي به؛ لأنه يجوز نسبة مؤمن إلى كبيرة أو إلى كفر من غير تحقيق، بل الذي تولّى قتاله هو أمير الكوفة عبيد الله بن زياد، وكان يزيد على مسافة شهر ذهابا ورجوعا، فلا يمكن أن يأتي أمره في ذلك الزمن القليل، وروي أن يزيد أنكر على ابن زياد، وقال: زرعت لي العداوة في قلب كل بر وفاجر، وقال: رحمك الله يا حسين رضي الله عنه، لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم.[النبراس: ٣٣١، ٣٣٢]

لا نتوقف: أي في قبح فعله، بل نجزم بأنه قبيح الفعل، أو لا نتوقف في شأن اللعن، بل نجزم بجوازه.[النبراس:٣٣٢]

بل في إيمانه: التوقف على الإيمان، بناء أن كفره بالرضا، والاستبشار ثابت بالتواتر، وتوبته بعد ذلك غير معلومة، وفيه نظر؛ لأن الرضاء والاستبشار إنما يكون كفرا إذا كان بالمعصية من حيث هي معصية، وأما للعداوة الدنيوية فلا، كما قرره المحققون.[النبراس: ٣٣٢]

لعنة الله عليه: ولا يخفى أن الشارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق، وإن لم يتحقق موته على الكفر، وهذا خلاف التحقيق. واعلم أنه كثر الاختلاف في هذا المقام، والذي حققه المحققون هو: أن اللعن ثلاثة أقسام: أحدها اللعن بالوصف العام الواردة في الشرع، نحو: لعن الله على الكفار، واليهود، وهذا جائز، حتى إنه قد صح في بعض الصغائر، كقوله عليه السلام: "لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال"، (رواه البخاري)، بل في بعض المكروهات أيضا، كقوله عليه السلام: "لعن الله المحلل والمحلل له"، (رواه أحمد)، ثانيها اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر بإخبار الشارع، كـــفرعون، وأبي جهل، وإبليس، وهو جائز، ثالثها على شخص لم يعلم موته على الكفر، وهو لا يجوز سواء كان حيا أو ميتا وكان بحسب الظاهر مؤمنا أو كافرا؛ لجواز أن يوفق الله سبحنه الكافر للإسلام، وعن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد: "اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية"، فنزلت: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٢٨)، فتيب عليهم كلهم، (رواه البخاري)، وكان هذا اللعن قبل أن ينزل النهي عنه. هذا ما قرره المحققون، ودليلهم: أن الشارع نهى عن اللعن، وشدد عليه، ففي الحديث: "لا يكون المؤمن لعانا"، (رواه الترمذي) وقال: "لا تلعنوا بلعنة الله" =

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام، حيث قال عليه السلام "أبو بكر رضي الله عنه في الجنة، وعمر رضي الله عنه في الجنة، وعثمان رضي الله عنه في الجنة، وعلي رضي الله عنه في الجنة، وطلحة رضي الله عنه في الجنة، وزبير رضي الله عنه في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في الجنة، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في الجنة، وسعيد بن زيد رضي الله عنه في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه في الجنة"* وكذا نشهد بالجنة لفاطمة رضي الله عنها، والحسن والحسين رضي الله عنهما، لما ورد في الحديث الصحيح: "أن فاطمة **سيدة** نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة".** وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين. ولا نشهد بالجنة والنار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة، والكافرين من أهل النار.

= (رواه أبو داود)، وقال: "من لعن شيئا ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه" (رواه الترمذي) ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام، وعلى الشخص الهالك على الكفر، فوجب الاقتصار عليهما، وبقي القسم الثالث محظورا، ولا سيما إذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر، بقوله عليه السلام: "سباب المسلم فسوق"، (رواه البخاري) وبهذا ظهر: أن استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح، وأن معنى اللعن فيها هو ذم الفعل، لا تجويز لعن كل شخص بفعله. فاحفظ هذا التحقق، ولا تكن من اللذين لا يراعون قواعد الشرع، ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج، نعم! قبح أفعاله مشهور، وحبّ أهل البيت واجب، لكن النهى عن لعنه ليس للقصور في حبهم، بل لقواعد الشرع، والله تعالى أعلم.[النبراس: ٣٣٢]

سيدة: استدل بعض العلماء بهذا الحديث على أنه أفضل من عائشة رضي الله عنهما، وغيرها من النساء، وقال بعضهم: عائشة أفضل؛ لقوله عليه السلام: "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام"، (رواه الشيخان)، وذهب بعضهم إلى المساواة، وبعضهم إلى التوقف.[النبراس: ٣٣٣]

* أخرجه الترمذي في سننه، باب مناقب عبد الرحمن بن عوف، رقم الحديث: ٣٧٤٧.

** أخرجه الترمذي في سننه، باب إن الحسن والحسين شباب أهل الجنة، رقم الحديث: ٣٧٨١.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر؛ لأنه وإن كان **زيادة على الكتاب**، لكنه **بالخبر المشهور**، **وسئل عن علي** بن أبي طالب عن المسح على الخفين، فقال: **جعل** رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليها للمسافر، ويوما وليلة للمقيم، وروى أبو بكر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: "رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما"،* وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة يرون المسح على الخفين، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني (أي يعتقدون) فيه **مثل ضوء النهار**، وقال الكرخي رحمه الله: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛........................

زيادة على الكتاب: لأن في القرآن هو غسل الرجلين. بالخبر المشهور: والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين، كوجوب الجماع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث العسيلة، مع أن المذكور في القرآن: ﴿تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠)، والنكاح حقيقة في العقد على المشهور، بل جوز الإمام الشافعي رحمه الله الزيادة بخبر الواحد أيضا، ولذا قال بأن قراءة الفاتحة فريضة في الصلاة؛ لقوله عليه السلام: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، مع أن الحق سبحانه قال: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠)، وقال بعض العلماء: المسح ثابت بالكتاب أيضا؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، قرئ بالنصب والجر، وكلاهما صحيح، وقد عرف بفعل النبي ﷺ حمل الجر على مسح الخف، والنصب على غسل الرجلين بلا خف.[النبراس: ٣٣٣]

وسئل عن علي: السائل شريح بن هاني، قال: أتيت عائشة أسألها عن المسح على الخفين، فقالت: عليك بابن أبي طالب، فاسأله، فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ فسألناه.[النبراس: ٣٣٣] جعل: رواه مسلم، والنسائي، وابن ماجه، وبهذا الحديث ظهر أن ما روي عن علي رضي الله عنه من إنكار المسح، فغير ثابت، كما قال البيهقي.[النبراس:٣٣٤]

مثل ضوء النهار: أي الدليل الواضح من الأحاديث.

* أخرجه ابن ماجه في سننه بطرق مختلفة ولكن راويه غير أبي بكر رضي الله عنه، اللهم أن يقال: في سنده أبي بكرة رضي الله عنه عن رسول الله، رقم الحديث: ٥٥٦.

لأن الآثار التي جاءت فيه **في حيز التواتر**. وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفّين
أي الأحاديث
فهو من **أهل البدعة**، حتى سئل أنس بن مالك عن السنة والجماعة؟ **فقال: أن تحب**
الشيخين، ولا تطعن في **الختنين**، وتمسح على الخفين.
أبو بكر وعمر رضي الله عنهما

ولا تحرم نبيذ التمر، وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف،
أي يطرح — الطين المطبوخ
فيحدث فيه لذع كما في الفقاع، كأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام، لما كانت
شراب جو — تيزي
الجرار أواني الخمور، ثم نسخ، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة خلافا للروافض،
وهذا بخلاف ما إذا اشتد وصار مسكراً، فإن القول بحرمة قليله وكثيره، مما ذهب
إليه كثير من أهل السنة.

في حيز التواتر: أي في مكانه، ولم يستيقن بتواترها، فلم يجزم بالكفر، وقال القسطلاني في "شرح صحيح البخاري": صرح جمع من الحفاظ بتواتره، وجمع بعضهم رواته فجاوزوا ثمانين، منهم العشرة المبشرة، انتهى. ولذا قال القاضي أبو يوسف: يكفر منكره.[النبراس: ٣٣٤] أهل البدعة: إجماعا من أهل السنة، إلا أنها بدعة فسق عند بعضهم، وبدعة كفر عند بعضهم.[النبراس: ٣٣٤]

فقال أن تحب: وهذا اهتمام بالأمور الثلاثة، وإلا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها، ولعل اختصاصها بالذكر؛ لقصور المعاصرين أو الحاضرين فيها. واعلم أن العلماء اختلفوا في أن الغسل أفضل أم المسح، على مذاهب، أحدها: أن الغسل أفضل؛ لأنه عزيمة، والمسح رخصة، وهو مذهب الشافعية، ومختار صاحب الهداية، ثانيها: أن المسح أفضل مخالفة للمبتدعة، وهو مختار أحمد بن حنبل رحمه الله، ثالثها: أنهما متساويان، وهو مختار المجد اللغوي، قال: لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يتكلف نزعا ولبسا، بل إذا توضأ وهو غير لابسهما غسل، وإن توضأ وهو لابسهما مسح ولم ينزع.[النبراس: ٣٣٥]

الجرار: جمع جرة إناء من الخزف وبالفارسية "سبوئ".

[مسألة أفضلية النبوة والولاية]

ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء؛ لأن الأنبياء معصومون **مأمونون** عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي **ومشاهدة الملك**، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام، بعد الاتصاف بكمالات الأولياء. فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي -**كفر وضلال**، نعم! قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم **مرتبة الولاية**، بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبيّ.

(في القرب إلى الله سبحانه)

مأمونون: بخلاف الأولياء، فإن كثيرا منهم أزله الشيطان، فأضله عن الإيمان، كبلعم بن باعور، وبرصيصا الراهب، بل كفى إبليس عبرة للمعتبرين.[النبراس: ٣٣٥] ومشاهدة الملك: إن قلت: قد صح مشاهدة الأولياء الملك، فإن عمر بن الخطب رأى جبرئيل، وكذا عبد الله بن عباس ﵃، قلت: هذا نادر الوقوع، ومعه هذا كان من بركة اتباع النبي ﷺ، إن قيل: ذكر المفسرون أن السامري الساحر رأى جبرئيل ﵇ راكبا على فرس عند غرق فرعون، فقبض من تراب حافر فرسه، فجعل في بطن العجل، فصار له خوار، قلت: الساحر يتخلق بأخلاق الشياطين، وينصبغ بمزاجهم، فيرى الملك كما يراه الشيطان، وهذه رؤية مذمومة، بخلاف رؤية النبي الملك.[النبراس: ٣٣٥]

كفر وضلال: لا يخفى أن الدليل المذكور لا يستلزم الكفر، ولو استدل بالإجماع، وكون أفضلية النبي من ضروريات الدين، كان الحكم بالكفر صحيحا، ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة، زعم بعضهم أن عليا ﵁ يساوي الأنبياء؛ لقوله ﵇: "من أراد أن ينظر إلى آدم ﵇ في عمله، وإلى نوح ﵇ في تقواه، وإلى إبراهيم ﵇ في حلمه، وإلى موسى ﵇ في هيبته، وإلى عيسى ﵇ في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب ﵁"، وأجيب بعد تسليم صحة الحديث، أنه تشبيه لا تسوية، وزعم بعضهم: أنه أفضل من الأنبياء بعد نبينا ﵇.[النبراس:٣٣٦،٣٣٥]

مرتبة الولاية: اعلم أن بعض مشايخ الصوفية بعد اتفاقهم على أن النبي أفضل من الولي، اختلفوا في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته؟ فقيل: الولاية أفضل بوجوه، أحدها: أنها توجه العبد إلى الحق سبحانه فقط، والنبوة توسط بين الحق والعباد، وثانيها: أن تصرف التبليغ ينقطع بالموت، وتصرف الولاية لا ينقطع، فإن كمالات أولياء الأمة من آثار ولاية النبي بعد موته، ثالثها: أن الولاية كمال باطني، والنبوة كمال ظاهري، والكمال الباطني أشرف، =

ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا، إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي؛ **لعموم** أي مقام سقوطهما **الخطابات** الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك، وذهب بعض أي على عدم السقوط **الإباحيين** إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق، سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة، وتكون عباداته **التفكر**. وهذا كفر وضلال، فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصا حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن التكاليف في حقهم **أتم وأكمل**. وأما قوله عليه السلام: "إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب"،*

= وقيل: نبوته أفضل من ولايته؛ لأنها صفة لا يشاركه فيها غيره، وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره. وبهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية: أن الولاية أفضل من النبوة، واندفع عنهم تشنيع العلماء، نعم! الأفضل أن لا يطلق ذلك القول، بل يقال: ولاية النبي أفضل من نبوته. إن قلت: قد حكي عن القطب الأعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز: "أنه قال: خضنا بحرا، ووقف الأنبياء على ساحله، قلت: أراد الأحوال التي لا يحسن صدورها عن الأنبياء، كالوجد، والرقص، والشطحيات، فإن الحق حفظ الأنبياء عنها بتوسيع بواطنهم، وكانت تجري فيها بحار العشق والذوق، ولا يغلب عليهم الأحوال، والحكمة فيه: أنهم أهل مكانة ورزانة، فيحفظوا عما لا يستحسنه العوام.[النبراس: ٣٣٦]

لعموم الخطابات: يعني أن نصوص الأمر والنهي وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع أحوالهم، والقول بالسقوط إنكار لعمومها.[النبراس: ٣٣٦] الإباحيين: وفي بعض النسخ: بعض المباحيين، منسوب إلى المباح؛ لأنهم يعتقدون أن ارتكاب المناهي مباح. (كذا بعض الحواشي)

التفكر: أي التفكر في كمالات الحق سبحانه واستدل المباحية بقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر:٩٩)، والجواب: أن المفسرين أجمعوا على أن المراد باليقين الموت، فالآية لنا، لا علينا.[النبراس: ٣٣٦]

أتم وأكمل: فإنهم يعاتبون بترك الأفضل، بل كل من كان إلى الأنبياء أقرب، فالتكليف عليه أشد؛ لقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠).[النبراس: ٣٣٦]

* كذا في كنز العمال، و لم أجده في غيره.

فمعناه: **أنه عصمه** من الذنوب، فلم يلحقه ضررها.

[حمل النصوص على الظواهر]

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها، **ما لم يصرف عنها دليل قطعي**، كما في الآيات التي تشعر بظواهرها **بالجهة والجسمية**، ونحو ذلك. لا يقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه؛ لأنا نقول: **المراد بالنصوص** ههنا، ليس ما يقابل الظاهر، والمفسر، والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم، على ما هو المتعارف.

والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة، وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها **معان باطنية**، لا يعرفها إلا **المعلم**، وقصدهم بذلك **نفي الشريعة** بالكلية.

أنه عصمه: أي حفظه، إما بأن لا يخلق فيه الذنب، أو يوفقه للتوبة والإصلاح، على أن عدم لحوق ضرر الذنب، بأن يغفره بفضل رحمته، لا يستلزم سقوط التكليف عنه، كما في المذنب المغفور.(كستلي) باجهة والجسمية: كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طـه:٥)، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، ونحو ذلك كالمجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر:٢٢)، والدليل القطعي هو أن الجهة والجسمية تنافي الوجوب الذاتي، وقيل: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).[النبراس: ٣٣٧]

المراد بالنصوص: اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد، فإن لم يحتمل النسخ فمحكم، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنص، وإلا فظاهر، وإذا خفي المراد فإن خفي لعارض فخفي، وإن خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل، أو نقلا فمجمل، أو لم يدرك أصلا فمتشابه.[الخيالي: ١٤٨]

معان باطنية: كقولهم: الجنة إراحة البدن عن تكليف الشرع، والنار مشقة التكليف، والوضوء محبة الإمام، والغسل تجديد العهد معه.[النبراس: ٣٣٨] المعلم: بكسر اللام أو فتحها، وهو الإمام المعصوم المخفي عن عامة الخلق، ويزعمون أن لهم رئيسا يأخذ العلم عن الإمام، ويعلمهم ويسمونه الحجة.[النبراس: ٣٣٨] نفي الشريعة: لدعواهم: أن جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط.[النبراس: ٣٣٨]

إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال والتصاق بكفر؛ لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام، **فيما علم مجيئه** به بالضرورة.

وأما ما ذهب إليه **بعض المحققين** من أن النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية، إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك **يمكن التطبيق** بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان، **ومحض العرفان.**

والجملة نعت الدقائق

خبر لقوله ما

[جحود الأحكام القطعية والاستهزاء بها]

وردُّ النصوص، بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة، **كحشر الأجساد** مثلا، كفر؛ لكونه تكذيبا صريحاً لله تعالى، ورسوله عليه السلام، فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر.

فيما علم مجيئه: من وجوب الصلاة، والصيام، وحرمة الخمر، ونكاح المحارم، ونحوها.[النبراس: ٣٣٨]

بعض المحققين: وهم الصوفية، كصاحب "الفتوحات المكية"، والسلمى صاحب "حقائق التفسير".[النبراس: ٣٣٨]

يمكن التطبيق: هذا نعت ثان للدقائق أو للإشارات.

ومحض العرفان: المحض بالفتح الخالص، والعرفان بالكسر معرفة الحق سبحانه، ويصدقهم قوله ﷺ: "لكل آية ظهر وبطن"، (رواه محي السنة). فمن ذلك قولهم في قصة طالوت: إن الله تعالى أمرنا بجهاد النفس، وهو كجالوت، وابتلنا بالدنيا وهو كالنهر، فمن عبرها و لم يشرب منها أو قنع منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس وقتلها، ومن حرص عليها لم يشبع منها، و لم يمكن العبور عنها، ومنه قولهم في قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢)، إنه إفناء الصفات البشرية، ومنه قولهم في قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طـه: ١٢)، إنه أمر بترك الدنيا والآخرة في حب الله سبحانه.[النبراس: ٣٣٨]

كحشر الأجساد: فإن النصوص الواردة فيه بلغت من الوضوح حدا يأبى عن تأويلها باللذة والألم الروحانيين، وفي الكلام إشارة إلى كفر الفلاسفة، والمؤول إنما يكون معذوراً إذا لم ينكر القطعيات الواضحة.[النبراس: ٣٣٨]

كفر: لأنه قد نزل في عصمتها آيات في أول سورة النور.[النبراس: ٣٣٨]

واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر، (لأنه تكذيب للشارع) إذا ثبت كونها معصية **بدليل قطعي**، وقد علم ذلك **مما سبق**. والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب، **وعلى هذه الأصول** يتفرع ما ذكر **في الفتاوى** من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا، فإن كانت حرمته لعينه، (كلحم الخنزير والخمر) وقد ثبت بدليل قطعي -يكفر، وإلا فلا، **بأن يكون** حرمته لغيره، أو ثبت **بدليل ظني**، **وبعضهم** لم يفرق..........

بدليل قطعي: هو الكتاب والسنة المتواترة، فالأول كالخمر، والثاني كوضع الحديث، فإن قوله عليه السلام: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" حديث متواتر، فما زعم بعض المتصوفة من جواز الوضع للترغيب والترهيب، كفر، وأما الإجماع ففيه خلاف وتفصيل، والمذكور في أصول الحنفية: أن الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة رضي الله عنهم، مع تصريحهم بالحكم المجمع عليه، وهو قطعي كالآية والخبر المتواتر، ويكفر منكره، ثم الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم، وهما كالحديث المشهور، ويضلل منكرهما ويفسق، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، وهو كخبر الواحد يأثم منكره، ولا يفسق. فالإجماع الأول قطعي، والبواقي ظنية، وفي شرح "مختصر ابن الحاجب": إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعا، وفي القطعي مذاهب: أحدها كفر، ثانيها ليس بكفر، ثالثها - وهو المختار - أن ما علم كونه من الدين بالضرورة، كالعبادات الخمس - يوجب الكفر اتفاقا، وإنما الخلاف في غيره، والحق: أنه لا يكفر، انتهى. ثم المختار: أن المعصية أعم من أن تكون لعينها كأكل الدم، أو لغيرها كأكل المسروق، وقال بعضهم: لا يكفر باستحلال الحرام لغيره.[النبراس: ٣٣٨، ٣٣٩]

مما سبق: حيث قال المصنف: والاستحلال كفر. وعلى هذه الأصول: أي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ.

في الفتاوى: أي فتاوى علماء ما وراء النهر، فإنه المراد عند الإطلاق، كالنجم للثريا، والكتاب لكتاب سيبويه.[النبراس: ٣٣٩] بأن يكون إلخ: كالأكل في نهار رمضان، فإنه حرام للوقت، وكوطء الزوجة الحائض، فإنه حرام لعارض الدم.[النبراس: ٣٣٩] بدليل ظني: وهو المكروه التحريمي، كأكل النخاع والخصية، فإنه ممنوع بخبر الواحد، وهو ظني.[النبراس: ٣٣٩]

وبعضهم: اعلم أن المنهي عنه إما أن يكون قبيحا لعينه، أو لجزئه، أو لأمر خارج عنه، والأول الحرام لعينه، كالزنا وشرب الخمر، وكذا الثاني والثالث، هو الحرام لغيره، سواء كان ذلك الخارج وصفا قائما بالمنهي عنه، كالمال المغصوب للغاصب، أو أمرا مجاورا كـ قِربان الحائض، فإنما هو قبيح للأذى المجاور، ولكن الأول منهما بمنزلة القبيح لعينه.(ملا محمد بحر آبادي)

بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراما وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم، أو شرب الخمر، أو أكل الميتة، أو الدم، أو الخنزير، **من غير ضرورة** فكافر.

وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر **كفر**، وأما لو قال للحرام: هذا حلال لترويج السلعة، **أو بحكم الجهل** لا يكفر (لعدم التكذيب). ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً، أو لا يكون صوم رمضان فرضا، لما يشق عليه (لما يصعب عليه الصوم) لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حق، **فإنه يكفر**؛ لأن حرمة هذا (أي القتل والزنا) ثابتة في جميع الأديان، **موافقة للحكمة**، ومن أراد الخروج عن الحكمة، فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربّه تعالى. وذكر الإمام السرخسي في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض **يكفر**،.........

من غير ضرورة: متعلق بالشرب والأكل، والضرورة: كالجوع المهلك، والمرض الذي لا علاج له.[النبراس: ٣٣٩]
كفر: فإنه وإن كان مباحا عند أهل السنة، لكن القدر المسكر منه حرام قطعا، ويروى: أن رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر ﷺ فسكر، فحده، فقال: إنما شربت من سقائك! قال: إنما ضربتك الحد لسكرك.[النبراس: ٣٣٩]
أو بحكم الجهل: أي عدم العلم بكونه حراما.[النبراس: ٣٣٩] فإنه يكفر: والقاعدة: أن ما كان حراما في شرائع جميع الأنبياء فتمنى حله كفر، وما كان حلالا ثم حرم فتمنى حله ليس بكفر.[النبراس: ٣٣٩]
موافقة للحكمة: وهو إحياء العالم وحفاظة الأسباب. وهذا جهل منه: والجهل بالله تعالى كفر. موافقة للحكمة: خبر ثان، وقيل: حال، يعني أن دوام الحرمة يدل على أن الحكمة الإلهية اقتضت الحرمة الأبدية، مع قطع النظر عن الأزمان والأشخاص، بخلاف ما حرم بعد الحل، كالخمر فإن الحرمة اقتضت حرمته بالنظر إلى الزمان وأشخاصه، ففي الأول يكون المطلوب بالتمني تبدل الحكمة، وفي الثاني تبدل حال الزمان والأشخاص، ولا بأس فيه.[النبراس: ٣٣٩] يكفر: لأنه إنكار؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).[النبراس: ٣٣٩، ٣٤٠]

وفي النوادر عن محمد رحمه الله: **أنه لا يكفر، هو الصحيح**، وفي استحلال اللواطة بامرأته **لا يكفر** على الأصح. ومن وصف الله تعالى **بما لا يليق به**، أو سخر باسم من أسمائه، أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده، أو وعيده يكفر، وكذا لو تمنى أن لا يكون (لا يوجد) نبي من الأنبياء على **قصد استخفاف**، أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضاء **ممن تكلم بالكفر**، وكذا لو جلس على مكان مرتفع (كجلوس الواعظين)، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه، ويضربونه **بالوسائد**، ....

أنه لا يكفر: لاحتمال أن يكون النهي للاستقذار لا للتحريم، ويوافقه قول الإمام أبي يوسف رحمه الله فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراما، فجامعها في الحيض: "إنه لا يحنث"، وكذا قولهم: إن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثلث في الحيض حلت للأول.[النبراس: ٣٤٠] هو الصحيح: وقال إبراهيم بن رستم - أحد الأئمة الحنفية -: إنه إن استحل على زعم أن النهي ليس للتحريم لم يكفر، وإن استحل مع العلم بأن النهي يفيد الحرمة -كفر، وعندي: أن هذا القول أعدل.[النبراس: ٣٤٠]

لا يكفر: لأن تحريمها قياس على حرمة وطئ الحائض، والعلة الجامعة التلوث بالقذر، ولم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر، والأحاديث المروية فيه ضعيفة، كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد، ولا بالإجماع؛ لأن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والإمام مالك: أنه مباح، استدلالا بقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، وهذا القول وإن كان خطأ ظاهرا، لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل.[النبراس: ٣٤٠]

بما لا يليق به: بالضرورة العقلية أو الدينية، كالجهل، والظلم، والكذب، والفقر، والزوجة، أو الولد، أما وصفه بالجسمية والجهة، فقيل: كفر، وقيل: لا؛ لأنه من النظريات الدقيقة.[النبراس: ٣٤٠] قصد استخفاف: أي زعم أنه لا فائدة في بعثهم. قصد استخفاف: وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفرا على الإطلاق، كما إذا قاله عجزا عن أداء التكليفات، وعندي: أن هذا التمني كفر على إطلاقه.[النبراس:٣٤٠] ممن تكلم بالكفر: على سبيل استحسان الكفر، أما إذا كان الكلام مضحكا بالاضطرار، فلا كفر، هكذا قال بعضهم.[النبراس: ٣٤٠]

بالوسائد: جمع وسادة - بالكسر بالفارسية "بالش"-، وهذا الكلام يحتمل وجوها: أحدها: أن يكون ضرب الوسادة بمعنى وضعها للجالس، كقولهم: ضربت الخيمة، ثانيها: أن يكون الضرب على حقيقته لإهانة الواعظ،=

يكفرون جميعا، وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله، **أو عزم** على أن يأمره بكفره، وكذا **لو أفتى لامرأة** بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: "**بسم الله**"، وكذا إذا **صلى بغير القبلة،** ....

= وتخصيص الوسادة بالذكر؛ لأن واقعة الفتوى كانت كذلك، وثالثها: أن الشارح لعله خلط بين الروايتين، أحدهما يضعون له الوسائد، والثانية يضربونه بالمخراق، فاختل كلامه، وعبارة "الفصول العمادية" هكذا: رجل يجلس على مكان مرتفع، ويتشبه بالمذكرين، ومعه جماعة يضحكون منه، ثم يضربونه بالمخراق، كفر جملتهم، انتهى. والمخراق بالفارسية تازيانه.[النبراس: ٣٤٠]

يكفرون جميعا: الجالس والسائلون؛ لاستخفافهم بالشرع، وفي "العمادية": وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع، ولكن يستهزئ بالمذكرين، والقوم يضحكون، كفروا، وكذا من يتشبه بالمعلم، ويأخذ الخشب بيده، ويجلس القوم حوله كالصبيان، ويستهزئ بالمعلم.[النبراس: ٣٤٠] وكذا لو أمر: قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله يكفر، كفر المأمور أو لا. أو عزم: قال في "سير الأجناس": يكفر بعزمه عليه.

لو أفتى لامرأة: وذلك بأن يقول القاضي أو المفتي للمرأة المطلقة بالثلاثة مثلاً: ما حكم الإسلام؟ فتقول لا أعرف، مع أنه لو قيل لها: إذا أسلم أحد، هل يجوز قتله، وأخذ ماله؟ فتقول: لا، فحينئذ يقول هذا المفتي الجاهل، أو القاضي المائل: أفتيت بكفرها، أو حكمت بأنها ما كانت مسلمة من أصلها، فنكاح الأول فاسد، فإن أحد الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح، وهذه حيلة معروفة، ولذا أفتى أبو القاسم الصفار، وأبو جعفر الهندواني، والإمام إسماعيل الزاهد البخاري، وبعض مشايخ سمرقند رحمهم الله - أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعا؛ للاحتيال، وعامة مشايخ بخارا وسمرقند، أفتوا بالفرقة، وقطعوا الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الأول. ثم الدليل على كفر الآمر، والعازم، هو أن الرضاء بالكفر كفر، ومن العلماء من لا يرى الرضاء بالكفر كفرا على إطلاقه، بل إذا كان على وجه الاستحسان، وهو مختار شيخ الإسلام خواهر زاده.[النبراس: ٣٤٠] (وحاشيته)

بسم الله: لاستخفافه باسم الله سبحانه، وإن قال بعد الفراغ: الحمد لله، فقيل: لا يكفر؛ لاحتمال أنه شكر على عدم الافتضاح.[النبراس: ٣٤١]

صلى بغير القبلة: بلا ضرورة ولا نافلة سفر، أو بغير الطهارة متعمدا – يكفر؛ لأنه استخفاف بعبادة الحق سبحانه، وإن وافق ذلك أي صلاته القبلة؛ لأن الأعمال بالنية. ثم كفر المصلي إلى غير القبلة منصوص عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله، وقال ركن الإسلام علي السغدي: لا يكفر، وكلام شمس الأئمة الحلوائي يدل على أنه يكفر، =

أو بغير طهارة، متعمدا - يكفر، وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر **استخفافاً لا اعتقاداً**، إلى غير ذلك من الفروع.

واليأس من الله تعالى كفر؛ لأنه ﴿**لَا يَيْأَسُ** مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ يوسف: ٨٧. **والأمن من الله** تعالى كفر؛ لأنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون، فإن قيل: **الجزم** بأن العاصي يكون في النار، يأس من الله. وبأن المطيع يكون في الجنة، أمن من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً - مطيعاً كان أو عاصياً - ....

= إن فعل استهزاء واستخفافا، وأما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه أبي الليث، والصدر الشهيد، وقال الحلوائي: لا يكفر، وقال بعض المشايخ: من أحدث في صلاته، واستحيى ومضى في صلاته، لم يكفر، ولكن يجب أن لا يقصد ركوعا ولا سجودا، وأما الصلاة في ثوب نجس فكفر عند أبي الليث، لا عند علي السغدي.[النبراس: ٣٤١] استخفافاً: أي على أن التكلم بها سهل، لا بأس فيه.

لا اعتقادا: فإنه إن اعتقدها فالكفر ظاهر، لا يحتاج إلى الذكر، ومن تكلم بها و لم يعلم أنه كلمة الكفر، قال عامة المشايخ: يكفر، ولا يعذر بالجهل، ومن قصد التكلم بغيرها، فجرت على لسانه بلا قصد، كمن أراد أن يقول: أكلت، فقال: كفرت، قال محمد: يكفر، وقال بعضهم: لا يكفر، وهو الصحيح عندي، ثم قالوا: هذا الخلاف إنما هو في كفره عند الله تعالى، أما القاضي فلا يصدقه في ذلك، كذا في "العمادية".[النبراس: ٣٤١]

لا ييأس: سواء كان في الحوائج الدنيوية أو الأخروية.

والأمن من الله: مكر الله تعالى: هو أن يأخذ المجرم بالعذاب بغتة بعد إمهاله، وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفاء؛ لأن الخسران لا ينحصر في الكفر، والظاهر عندي الاستدلال، بأن الأمن تكذيب بنصوص الوعيد، كما أن اليأس تكذيب بنصوص الوعد، وأيضا الآيس ينكر قدرة الله سبحانه على الإحسان، الآمن ينكر قدرته على البطش. واعترض عليه، بأن أهل الجنة آمنون، والكفر لا يباح أبدا، وأجيب بأنهم آمنون عن العذاب، لا عن الجلال الإلهي، وعندي: أن الكفر هو الأمن في دار التكليف، وأما في الآخرة فلا، كما أن استحلال الخمر كفر بعد تحريمه، لا قبله.[النبراس: ٣٤١]

الجزم: أي جزم العاصي بأن العاصي في النار يأس، وجزم المطيع بأن المطيع في الجنة أمن.[النبراس: ٣٤١]

لأنه إما آمن، أو آيس، ومن قواعد أهل السنة والجماعة: **أن لا يكفر** أحد من **أهل القبلة**، قلنا: **هذا** ليس بيأس، ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان، لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من **أن يخذله** الله تعالى، فيكتسب المعاصي.

وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا؛ ليأسه من رحمة الله، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن؛ وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد (أي ظهور الجواب عنه) استحقاقه النار **يستلزم اليأس**، وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق (كما هو تفسير المعتزلة) والإقرار والأعمال، بناء على **انتفاء الأعمال يوجب الكفر**.................... (علة للاعتقاد وعدم إيمانه)

لأنه إما آمن إلخ: لأنه إن كان مطيعا اعتقد أن ثوابه واجب على الله تعالى، وأن عذابه محال، وإن كان عاصيا اعتقد أن خلوده في النار واجب على الله تعالى، وأن ثوابه محال، والآيس - بالياء - اسم فاعل من أيس، مقلوب من يئس، من باب علم، ولم يعلوا "آيس"، مع أن الياء متحرك، وما قبلها مفتوح؛ لأن الكلمة مقلوبة، ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل همزةً؛ لإعلال الماضي.[النبراس: ٣٤١] أن لا يكفر: مجهول من التكفير، وهو النسبة إلى الكفر.

أهل القبلة: معناه اللغوي: من يصلي إلى الكعبة، أو يعتقدها قبلة، وفي اصطلاح المتكلمين: من يصدق بضروريات الدين، أي الأمور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر، فمن أنكر شيئا من الضروريات، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وعلم الله سبحانه بالجزئيات، وفرضية الصلاة، والصوم -لم يكن من أهل القبلة، ولو كان مجاهدا في الطاعات، وكذلك من باشر شيئا من أمارات التكذيب، كسجود الصنم، والإهانة بأمر شرعي، والاستهزاء عليه، فليس من أهل القبلة. ومعنى عدم تكفير أهل القبلة: أن لا يكفر بارتكاب المعاصي، ولا بإنكار الأمور الخفية غير المشهورة، هذا ما حققه المحققون، فاحفظه.[النبراس: ٣٤١، ٣٤٢]

هذا: أي جزم المعتزلي العاصي بأن العاصي في النار، والمطيع بأن المطيع في الجنة.[النبراس: ٣٤٢] أن يخذله: الخذلان: ترك الحفظ والنصر.[النبراس: ٣٤٢] يستلزم اليأس: لأنه يعتقد أنه لو تاب زال عنه الاستحقاق.[النبراس: ٣٤٢] انتفاء الأعمال: بارتكاب الكبيرة، فإن العمل عندهم يعم الفعل والترك.[النبراس: ٣٤٢] يوجب الكفر: خبر إن، أي لا نسلم أن هذا الاعتقاد يوجب الكفر، أما عندنا فظاهر؛ لأن الأعمال عندنا خارجة عن الإيمان، وأما عندهم؛ فلأن تارك العمل لا مؤمن ولا كافر.[النبراس: ٣٤٢]

والجمع بين قولهم: "لا يكفر أحد من أهل القبلة" وقولهم: "يكفر من قال بخلق القرآن، أو استحالة **الرؤية**، أو سب الشيخين، أو لعنهما، **وأمثال ذلك**" - **مشكل**.

(أي أهل السنة)

[مسألة علم الغيب]

وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر؛ لقوله ﷺ: "من أتى كاهنا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد"،* والكاهن: هو الذي يخبر عن **الكوائن** في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، ومطالعة علم الغيب.

(كالدفائن وما في الضمير)

وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له **رئياً** من الجن، **وتابعة يلقي إليه الأخبار**،......................................

(جمع كاهن) (المغيبات) (رفيقا)

الرؤية: رؤية الله تعالى في الجنة.[النبراس: ٣٤٢] وأمثال ذلك: كـــ كفر من أنكر الحوض والصراط والميزان.
مشكل: ورفع الإشكال بوجوه: أحدها: أن عدم التكفير مذهب الشيخ الأشعري وأتباعه من علماء الكلام، وهو المروي في "الملتقى" عن الإمام الأعظم، والتكفير مذهب الفقهاء، فلا إشكال؛ لعدم اتحاد القائل بالنقيضين، ثانيها: أن الأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع السلف - دلت على أن القرآن كلام الله تعالى، وأن الرؤية واقعة، وأن للشيخين شرفا عظيما، فمن أنكر أمثال ذلك فلا تصديق له، ولا يكون من أهل القبلة، ثالثها: أن التكفير تهديد وتغليظ، وليس محمولا على ظاهره.[النبراس: ٣٤٢] الكوائن: أي عما سيكون في المستقبل.
رئياً: بفتح الراء المهملة، وكسر الهمزة، وتشديد الياء، فعيل بمعنى مفعول، أي رفيقا من الجن، يراه الرجال، قال الخيالي: قال في "الصحاح": يقال به رئي من الجن، أي مس، والمعنى: أن له تعلقاً وقرباً من الجن، انتهى. والصحيح ما قلنا، كما يظهر على من تتبع الاستعمالات، والجوهري كثير الوهم.[النبراس: ٣٤٢، ٣٤٣]
وتابعة: بالنصب عطف على رئيا، والتابعة: جني يتبع الرجل، ويذهب معه أينما ذهب، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقال صاحب "القاموس": الجني تابع، والجنية تابعة، فالتاء للتأنيث.[النبراس:٣٤٣] يلقي إليه الأخبار: أما إلقاء الأخبار الحالية فظاهر؛ لأن الجني يسير في أقطار الأرض، فيأتيه بما أبصر وسمع، وأما الأخبار المستقبلة فقد جاء في الحديث الصحيح في "البخاري" و"مسلم" وغيرهما: أن الحق سبحانه يوحي إلى الملائكة بما قضى به من الأمور =

* أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب الكاهن، رقم الحديث: ٢٠٣٤٨.

ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أُعْطِيَه، والمنجم إذا ادعى العلم
أي يدرك
بالحوادث الآتية، فهو **مثل الكاهن**. وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى،
فيكون كافرا
لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو إلهام بطريق المعجزة، أو الكرامة، أو إرشاد إلى
عطف على الإعلام
الاستدلال **بالأمارات** فيما يمكن فيه ذلك. **ولهذا ذكر** في الفتاوى: أن قول القائل عند رؤية **هالة القمر**: "**يكون مطراً**" **مدعياً** علم الغيب، لا بعلامته كفر.

= المستقبلة، فيتذاكرونه تحت السماء، فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل أن يصيبهم الشهاب، فيخلطون معه الكذب، ويخبرون به الكهان، فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلغته من السماء، هذا مختصر ما في الأحاديث، وهؤلاء كانوا يزعمون أن الجن تعلم الغيب، وهو كفر؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله سبحانه، كما في نصوص القرآن.[النبراس: ٣٤٣]

مثل الكاهن: فيكون كافرا، وكذلك يكون مصدقه كافرا، أما إذا زعم أنه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن، كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر.[النبراس: ٣٤٣] بالأمارات: أي العلامات، كأوضاع النجوم، وأشكال الرمل، والأدلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج، وسرعة البرء، أو الهلاك والبحارين فيما يمكن ذلك فيه، بخلاف ما لم يمكن الاستدلال عليه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بوحي أو إلهام، كالقيامة وأشراطها.[النبراس: ٣٤٣]

ولهذا ذكر: أي لما ذكر من أن العلم الاستدلالي ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه.[النبراس: ٣٤٣] هالة القمر: هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق.[النبراس: ٣٤٣] يكون مطرا: أي يوجد وهذا مقول القول. مدعياً: أما إذا استدل بأن الهالة تدل على رطوبة الهواء، ورطوبة الهواء سبب أكثري للمطر، فلا كفر. واعلم أن للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة، والتحقيق: أن الغيب ما غاب عن الحواس، والعلم الضروري، والعلم الاستدلالي، وقد نطق القرآن بنفي علمه عمن سواه تعالى، فمن ادعى أنه يعلمه كفر، ومن صدق المدعي كفر، وأما ما علم بحاسة، أو ضرورة، أو دليل - فليس بغيب، ولا كفر في دعواه، ولا في تصديقه على الجزم في اليقيني، والظن في الظني عند المحققين. وبهذا التحقيق اندفع الإشكال في الأمور التي يزعم أنها من الغيب، وليست منه؛ لكونها مدركة بالسمع، أو البصر، أو الدليل، فأحدها: أخبار الأنبياء؛ لأنها مستفادة من الوحي، ومن خلق العلم الضروري فيهم، أو من انكشاف الكوائن على حواسهم، ثانيها: خبر الولي؛ لأنه =

[مبحث المعدوم]

والمعدوم ليس بشيء، إن أريد بالشيء الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية **تساوق** الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي **فهذا** حكم ضروري،
فكل معدوم فهو منفي

= مستفاد من النبي، أو من رؤيا صالحة، أو من إلهام إلهي، أو من النظر في اللوح المحفوظ، وهو ثابت من أهل الكشف، وإن منعه بعض الفقهاء، ثالثها: أخبار المحاسب بالكسوف والخسوف؛ لأنه بدلائل هندسية قطعية، رابعها: أخبار المنجم والرمال؛ لأن النجوم والرمل علمان استدلاليان، منزلان على بعض الأنبياء، ثم اندرسا، وخلط الناس فيهما، فمن استدل بقاعدة نبوية أصاب في الخبر، خامسها: خبر الكاهن؛ لأنه مما يخبره الجن عن مشاهدة، أو سماع عن الملائكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلة بالوحي، ثم نقول: قد نطق كثير من الأحاديث، وأقوال السلف بكفر المنجم، والكاهن، ومن يصدقهما. وذكر غير واحد من المحققين: أن التكفير خاص بمن يدعي علم الغيب، ويزعم النجوم مدبرة بالاستقلال، أو يزعم الجن عالمة بالغيب، قلت: ومع هذا ليس الاشتغال بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين، ولا شك أن فيهما إخلالا بعقائد ضعفاء المسلمين، لزعمهم أن المخبر عالم بالغيب، على أن الكاهن يصعب أن يسلم إيمانه لاستمداده من الشياطين، فاحفظ هذا التحقيق، فإنه من خواص مؤلفاتنا.[النبراس: ٣٤٣، ٣٤٤]

والمعدوم: اعلم أن من جملة ما اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة مسألتان متعلقتان بالمعدوم، الأولى: أن الأشاعرة قالت: المعدوم ليس بثابت في الخارج، وطابقهم عليه الفلاسفة، وزعم المعتزلة أن المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وليس منفيا، الثانية: أن الأشاعرة قالت: المعدوم لا يسمى شيئا في اللغة والعرف، وقال المعتزلة: يسمى شيئا، وكلام المصنف رحمه الله يجوز أن يكون بيانا لمسألة الأولى، بناء على أن الشيء مرادف الثابت، وأن يكون بيانا للثانية، ولذا قال الشارح: إن أريد بالشيء الثابت المتحقق إلخ.[النبراس: ٣٤٤]

تساوق: المساوقة هو التصادق أعم من الترادف والمساواة. فهذا: جزاء الشرط، أي قول المصنف: "المعدوم ليس بثابت" حكم بديهي لا يحتاج إلى الدليل، وقد ينبه عليه بوجوه: أحدها: أن الوجود عند الأشاعرة عين الذات، فرفع الوجود رفع للذات، ثانيها: أن الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم، فلو كانت ثابتة في الخارج أبطلها برهان التطبيق، ثالثها: أن العدم صفة نفي، والموصوف بصفة النفي منفي، واستحسن الآمدي هذا الوجه جدا، واستقبحه العضدي جدا، لاتصاف الموجود بالمسلوب، كزيد بالعمي، رابعها: أن ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدورا؛ لأنه أزلي، أما الوجود فعند المعتزلة حال، أي لا موجود ولا معدوم، والحال عندهم غير مقدور، فيلزم أن لا يكون الصانع قادرا على شيء، و لا موجدا له.[النبراس: ٣٤٤]

لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه **الموجود**، أو **المعدوم**، أو **ما يصلح** أن يعلم ويخبر عنه، **فالمرجع** إلى النقل، وتتبع **موارد الاستعمال**.

لم ينازع إلخ: فإنهم زعموا أن الماهية قسمان: أحدهما المنفي، ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت، كشريك الباري، ثانيهما الثابت، ويسمى المتحقق، والشيء وهو إما موجود كالشمس، وإما معدوم ممكن كالحوادث الموجودة بعد سنة، فالنفي عندهم أخص من العدم، والوجود أخص من الثبوت. واستدلوا على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه: أحدها: أن المعدومات متمايزة، وكل متمايز فهو ثابت في الخارج، أما الصغرى؛ فلأن بعضها معلوم دون بعض، وبعضها مقدور للبشر دون بعض، وأما الكبرى؛ فلأن التمايز فرع قبول الإشارة العقلية، وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الإشارة إليه، وأجيب بأنكم إن أردتم التمايز في الخارج، فالمقدمة الأولى ممنوعة، أو في الذهن فالثانية ممنوعة. وبالجملة: تمايز المعدومات وثبوتها كلاهما في الذهن لا في الخارج، الثاني: أن المعدوم والممكن موصوف بالإمكان، والإمكان صفة ثبوتية، فلا بد لها من موصوف ثابت، وأجيب بأن الإمكان ليس ثبوتيا، بل أمر اعتباري سلبي؛ لأنه سلب الضرورة، الثالث: إنا نحكم على المعدومات أحكاما ايجابية صادقة، والإيجاب حكم بثبوت شيء لشيء، وهذا فرع ثبوت المثبت له، وأجيب بأن الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم.[النبراس: ٣٤٤]

الموجود: وهو مختار أهل السنة. المعدوم: وهو مختار بعض المعتزلة. ما يصلح: وهو مختار جمهور المعتزلة.

فالمرجع: أي الرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير. موارد الاستعمال: من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب، وتفصيل هذا البحث: أن للعقلاء في تفسير الشيء أقوالا، أحدها: مذهب جمهور الأشاعرة، وهو أن كل شيء موجود، وكل موجود شيء، ولا يطلق الشيء على المعدوم إلا مجازا، مستدلين أولاً بقوله تعالى: ﴿أَوَلا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ (مريم:٦٧) أي موجودا، وثانيا بأن أهل العرف واللغة، إذا قيل لهم: الموجود شيء قبلوه، وإذا قيل: الموجود ليس بشيء أنكروه، واعترض عليهم أولاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)؛ إذ لا قدرة على الموجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، أجيب بأن المحال هو إيجاد الموجود بوجود سابق، لا إيجاد الموجود بوجود هو أثر هذا الإيجاد، واللازم هو الثاني لا الأول، وثانيا بقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ﴾ (الكهف: ٢٣،٢٤) وأجيب بأنه مجاز بالنظر إلى ما يؤول، نحو: "من قتل قتيلا فله سلبه" "ولقنوا موتاكم بلا إله إلا الله"، وثالثاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١)، وأجيب بأنه لما يؤول وبأنه للمبالغة في إثباتها، نحو: نفخ في الصور، ثانيها: مذهب بعض الأشاعرة، أن الشيء يطلق على =

....

= الموجود، سواء كان موجودا وقت الإطلاق، أو قبله، أو بعده، وهذا أجود من الأول؛ إذ لا يرد عليه الآيات الثلاثة، والأصل عدم المجاز، واحتج عليه القاضي البيضاوي، بأنه في الأصل مصدر "شاء"، ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة، وبمعنى المفعول مرة، ولا شك في أن الشائي موجود، وكذا المشيء؛ لأن المتبادر مشيء الوجود؛ لأن العدم ليس بمشيء، ولذا يقال: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، والمسألة خطابية، يكتفى فيها بالظن، ثالثها: مختار الجاحظ ومعتزلة بصرة، وهو أن الشيء هو المعلوم، رابعها: أنه ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهو مختار جمهور المعتزلة، ويلزم على القولين أن يكون المستحيل شيئا، وهو خلاف إجماعهم، ولعلهم ذهبوا إلى أن المستحيل لا يعلم، ولا يصح أن يعلم، كما ذهب إليه قوم، مستدلين بأنه لا صورة له في العقل، أما الحكم في نحو قولك: اجتماع النقيضين محال، فإنما هو على صورة أخرى، على فرض أنها اجتماع النقيضين، الخامس: قول أبي العياش: إنه القديم، وفي الحادث مجاز، ويدفعه كثرة استعماله في الحادثات، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وأمثاله مما لا يحصى، السادس: قول هشام بن الحكم: إنه الجسم، ويدفعه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣،٢٤)، السابع: قول الجهمية: إنه الحادث، ويرده قول اللبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل؛ لأن أصل الاستثناء الاتصال. هذا ملخص المذاهب، ولا يخفى على الخبير أن هذا المبحث مما لا يعظم جدواه، ولذا ترك الشارح تحقيقه، وأيضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات، ولذا سكت عن ترجيح أحد المذاهب. إن قلت: ما حمل المشايخ على إيراد هذا البحث اللغوي في كتب الكلام؟ قلت: كان أصل البحث هو أن المعدوم ثابت أم لا، ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١) انجر البحث إلى تحقيق معنى الشيء. إن قلت: ما الفائدة في أن المعدوم ليس بثابت؟ قلت: له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين، منها: أنهم استدلوا على قدرته تعالى، بأن المصحح للمقدورية الإمكان، فنسبة الذوات الممكنة إليه تعالى كلها على السواء، فتخصيص البعض بالمقدورية ترجيح بلا مرجح، وهذا الدليل موقوف على أن المعدوم ليس بشيء، فإن الذوات المعدومة المتمايزة كما زعمه المعتزلة، جاز أن يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة، ولذا قال صاحب "المواقف": إنها من أمهات المسائل الكلامية، ولكن إيراد المصنف ﷺ هذه المسألة غير موجه، فإنه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الأبحاث الفلسفية، ولا حاجة في هذا المختصر إلى هذا الأصل. [النبراس: ٣٤٥، ٣٤٦]

[مسألة إيصال الثواب]

وفي دعاء الأحياء للأموات، وصدقتهم أي صدقة الأحياء عنهم أي عن الأموات، نفع لهم أي للأموات، خلافا للمعتزلة؛ **تمسكاً** (علة للخلاف) بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسب، **والمرء** مجزيّ بعمله لا بعمل غيره، ولنا **ما ورد** في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات، خصوصا في صلاة الجنازة، وقد توارثه (أي أخذه) السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى.

تمسكاً: والجواب بوجهين: أحدهما: أن الشارع الصادق أخبرنا بنفعهما، فيجب الإيمان به، وإن قصر العقل عن سر القضاء والقدر، ثانيهما: أنه لو كان القضاء مبطلا للأسباب لزم ترك الأسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة، والتحرز عن السباع والأفاعي، ولبس الدروع والأسلحة في الحروب، والعلاج والاحتماء، بل الطاعات، والتحرز عن المعاصي، إلى غير ذلك من الأسباب التي فعلها النبي ﷺ وأمر بها، وقد يجاب بأن القضاء على قسمين: مبرم لا يتبدل، ومعلق يتبدل، كالقضاء بأن زيدا إن دعا الله سبحانه للرزق رزقه، وإلا فلا.[النبراس: ٣٤٦]

وكل نفس: هذا دليل ثان للمعتزلة، والجواب بأن عمل الغير بعد الهبة والإهداء يعدُّ ويدّخر من جرائد صحائفه حكما، فيكون كسبهم وسعيهم بعد الإهداء كسبه وسعيه حكما، كما في الأعيان في الدنيا، وإن كان لم يكن أحد يملك مال غيره، بل كل أحد يختص بماله من ماله، وإنما أولناه لما تواتر النصوص والأخبار على وصول ثواب عمل الغير مطلقا، وهي كثيرة غير محصاة.[نظم الفرائد: ٢٥١]

والمرء: هذا دليل ثالث للمعتزلة، والجواب عنه بوجوه: أحدها: أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الطور: ٢١)، يريد إلحاق الأبناء بدرجة الآباء في الجنة، وإن كانوا دونهم في الصلاح، هكذا فسره النبي ﷺ. الثاني: قال عكرمة: إنها خاصة بقوم إبراهيم وموسى، الثالث: قال الربيع بن أنس: أريد بالإنسان الكافر، الرابع: قال الحسين بن الفضل: ليس له إلا ما سعى من طريق العدل، أما من طريق الفضل فيجوز.[النبراس: ٣٤٦، ٣٤٧] ما ورد: فقد صح أن النبي ﷺ أتى البقيع، فاستغفر لأهلها، وقال: "أمرني جبرئيل بهذا". [النبراس: ٣٤٧]

وقال عليه السلام: "ما من ميت تصلي عليه أمة (أي جماعة) من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون، إلا شُفّعوا فيه"* وعن سعد بن عبادة رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم! إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل، قال: "الماء" فحفر بئراً، وقال: هذا لأم سعد.** وقال عليه السلام: "الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب".*** **وقال** عليه السلام: "إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما".**** **والأحاديث** والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

[إجابة الله الدعوات]

والله تعالى يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات؛ لقوله تعالى: ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ (غافر: ٦٠)؛

وقال عليه السلام: هذا الحديث موضوع، كما ذكره الحافظ جلال الدين.[النبراس:٣٤٧] **والأحاديث**: أما الأحاديث، فمنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه، يرفعه: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله، إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له" (رواه مسلم) وأما الآثار، فمنها عن محمد الباقر، أن الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا يعتقان عن علي رضي الله عنه بعد موته، (رواه ابن أبي شيبة).(النبراس)

ادعوني: فيه وجهان من التفسير: أحدهما: أن الدعاء بمعنى العبادة، بقرينة ما بعده، فالمعنى: اعبدوني أثبكم، ويعضده حديث نعمان بن بشير، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر: "إن الدعاء هو العبادة"، ثم قرأ: ﴿ادعوني استجب لكم﴾، (رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، ومحي السنة)، ثانيهما: أن الدعاء بمعنى السؤال، والمراد بالعبادة الدعاء مجازا، من إطلاق العام على الخاص، ونزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة، ويعضده حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من لم يسأل الله غضب عليه"، (رواه محي السنة)، وكلام الشارح مبني على هذا الوجه، وهو المرجح المطابق لظاهر اللفظ، أما حديث نعمان فالحصر للمبالغة، ومعناه: أن الدعاء أفضل العبادة، كما جاء في حديث آخر: "الدعاء مخ العبادة" (رواه الترمذي).[النبراس: ٣٤٨]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب من صلى عليه مائة شفّعوا فيه، رقم الحديث: ٢١٩٨.

** أخرجه أبو داود في سننه، باب في فضل سقي الماء، رقم الحديث: ١٦٨١.

*** أخرجه الترمذي آخر هذا الحديث في سننه، باب ما جاء في فضل الصدقة، رقم الحديث: ٦٦٤، وأوله في "كنز العمال".

**** كذا في "كشف الخفاء"، قال السيوطي: لا أصل له.

ولقوله عليه السلام: "يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل"؛* كطلب القدرة على سرقة
ولقوله عليه السلام "إن ربكم حيي كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صِفراً".** واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية، وخلوص الطوية، وحضور القلب؛ الخالي
لقوله عليه السلام: "ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء أي معتقدون
من قلب غافل **لاهٍ**".***

[دعاء الكافر]

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (الرعد: ١٤)؛ ولأنه لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه وإن أقر به، فلما وصفه بما لا يليق به- فقد نقض إقراره، **وما روي** في الحديث: "إن دعوة المظلوم وإن كان كافرا يستجاب"،**** محمول على **كفران النعمة**.

قلب لاهٍ: من اللهو تفسير لغافل، والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه. وما روي: إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: ما روي في الحديث يخالف قول الله تعالى، فما التوفيق بينهما؟ (كذا في بعض الحواشي)[رمضان آفندي: ٣١٥] كفران النعمة: أي القصور في أداء شكرها، والكفران يعم الكفر والفسق، والقصور في الطاعات، وعليه حمل بعضهم قوله عليه السلام: "من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر". [النبراس: ٣٥٠]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يستعجل، رقم الحديث: ٦٩٣٦.

** أخرجه الترمذي في سننه، باب في دعاء النبي ﷺ، رقم الحديث: ٣٥٥٦.

*** أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في جامع الدعوات، رقم الحديث: ٣٤٧٩.

**** قال الترمذي في سننه تحت باب دعوة المظلوم: وفي الباب عن أنس إلخ، قال مبارك فوري في شرحه: أما حديث أنس فأخرجه أحمد في مسنده، وأبو يعلى، والضياء المقدسي عنه مرفوعا: "اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا؛ فإنه ليس دونها حجاب". [تحفة الأحوذي: ١٤٦/٦]

وجوزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ **هذه إجابة**، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم، وأبو نصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد: وبه يفتى.

[أشراط الساعة]

وما أخبر به النبي عليه السلام من أشراط الساعة، **أي من علاماتها**، من خروج الدجال، **ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى** عليه السلام من السماء، ....

هذه إجابة: وأجيب بوجهين: أحدهما: أنه سأل المهلة إلى يوم البعث، ولعله أراد الحياة الأبدية؛ إذ لا موت بعد البعث، فلم يجبه، وأمهله إلى النفخة الأولى، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ (الأعراف: ١٤،١٥)، وثانيهما: أن معنى قوله: "إنك من المنظرين": أن إمهالك ثابت في قضائي، لا أنها بسبب دعوتك، كما يدل عليه اسمية الجملة، وتوكيدها.[النبراس: ٣٥٠]

ودابة الأرض: وهي حيوان يخرج من الأرض، لا يدرى قبله من دبره، من كثرة الشعر، وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم ﷺ. وعن علي رضي الله عنه: يخرج ثلاثة أيام، فلا يخرج إلا ثلثها، يخرج من عند الكعبة بعد تزلزل الأرض، وطولها ستون ذراعا، ولها قوائم وجناحان، فتسير في الأرض، فلا يدركها طالب، ولا يعجزها هارب، فتبيض وجه المؤمن، كأنه كوكب دريّ، وتكتب بين عينيه مؤمن، وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينيه كافر، وتخطم أنفه. [رمضان آفندي: ٣١٥، النبراس: ٣٥١]

يأجوج ومأجوج: في تفسير البيضاوي: هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح، وقيل: مأجوج من الترك، ويأجوج من الجن، وهما اسمان عجميان، بدليل منع الصرف، وقيل: عربيان من أجّ الظليم إذا أسرع، وأصلها الهمزة كما قرأ عاصم، ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف.[عصام: ٢٤٠]

ونزول عيسى: قد صح في الحديث: "أن عيسى عليه السلام ينزل من السماء إلى الأرض، فيقتل الدجال، ويكسر صليب النصارى، ولا يقبل الجزية من الكفار، ويجبرهم على الإيمان، فلا يبقى على الأرض إلا دين الإسلام. ويكثر المال [حتى لا يقبل الصدقة أحد ولا يكون بين اثنين حسد وعداوة]"، وجاء في الحديث: "أنه يتزوج، ويولد له، ثم يموت، فيدفن معي في قبري" (رواه ابن الجوزي)، ولبعض الأئمة في هذا الحديث نظر.[النبراس: ٣٥١]

وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق؛ فيجب الإيمان بها لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق، قال حذيفة رضي الله عنه بن أسيد الغفاري: طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر، فقال: "ما تذكرون؟" قلنا: نذكر الساعة، قال: "إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات" أي علامات، فذكر **الدخان**، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة **خسوف**: خسف **بالمشرق**، وخسف بالمغرب، وخسف **بجزيرة العرب**،..............................

وطلوع الشمس: وجاء في الأحاديث: "إنه يقع قريبا من خروج الدابة، إما قبله وإما بعده، قبل نفخة الصور بزمان قليل"، وقد صح في أحاديث كثيرة، أنه لا يقبل إيمان الكافر، وتوبة الفاسق بعده، وجاء في بعض الآثار: "أن الليلة تطول جدا، فيعرف أصحاب قيام الليل أنها لا تخلو عن حكمة، فيعبدون الله، ويتوبون سائر الليلة، فتطلع الشمس من مغربها مسلوبة النور، حتى تتوسط السماء، فيموت كثير من الناس فزعا، ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة".[النبراس: ٣٥٢]

الدخان: عن حذيفة رضي الله عنه قال: يا رسول الله ﷺ! ما الدخان؟ فتلا هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ (الدخان: ١٠)، يملأ ما بين المشرق والمغرب، يمكث أربعين يوما وليلة، أما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة، وأما الكافر كمنزلة السكران، يخرج من منخريه وأذنيه ودبره، (رواه محي السنة في "المعالم") وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وابن عمر رضي الله عنهما، وفي "صحيح البخاري" و"مسلم": عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه أنكر قصة الدخان إنكارا شديدا، وفسر الآية بأن النبي ﷺ دعا على كفار قريش بالقحط، فقحطوا سبع سنين، حتى كانوا يرون ما بين السماء والأرض كهيئة الدخان، من شدة الجوع.[النبراس: ٣٥٢] خسوف: جمع خسف بالفتح، وهو أن يذهب الشيء في قعر الأرض، كالغرق في الماء.[النبراس: ٣٥٢]

بالمشرق: أريد المشرق والمغرب بالنسبة إلى الغرب. بجزيرة العرب: الجزيرة: الأرض اليابسة في البحر، يحيط بها الماء من كل جهة، سميت بها؛ لانقطاعها عن الماء، وسمي العرب جزيرة؛ لإحاطة البحر الأعظم بجنوبه، وبحر قلزم بغربيه، وبحر عمان بشرقيه، ونهر دجلة ونهر فرات بشماله. وهذا الخسف يقع بالبيداء – موضع بين المكة وبين المدينة – فإنه ثبت في الحديث المرفوع: "إن أهل مكة يبايعون خليفة راشدا وهو كاره للخلافة، فيقصده عسكر من الشام ليحاربوه، فيخسف بهم بالبيداء"، (كما رواه أحمد والحاكم).[النبراس: ٣٥٢]

وآخر ذلك **نار تخرج** من اليمن، تطرد الناس إلى **محشر**.* والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جداً، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها، فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

[هل المجتهد يخطئ؟]

والمجتهد في **العقليات والشرعيات** الأصلية والفرعية، قد يخطئ وقد يصيب، وذهب بعض الأشاعرة، والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي **لا قاطع** فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة...

ليس فيها دليل قطعي

نار تخرج: هي غير النار التي ذكرها عليه حيث قال: "أول أشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب". (كذا في بعض الحواشي) محشر: أي أرض الشام؛ إذ قد ثبت في الحديث: أن المحشر بالشام، وفي رواية: تنزل معهم إذا نزلوا، والحديث رواه مسلم في صحيحه، وأبو داود، والترمذي، والنسائي. إن قلت: كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بأرض الشام، وهي أضيق من ذلك؟ قلت: يتوسع الأرض بقدرته تعالى.[النبراس: ٣٥٢]

العقليات: أي المسائل التي لا تثبت إلا بدليل عقلي، غير مستنبط من الكتاب والسنة والإجماع، كوجود الواجب، أو يمكن إثباتها بالعقل فقط، كحدوث العالم، وأجمع الجمهور على أن المجتهد فيها يخطئ ويصيب، إلا عبد الله بن الحسن العنبري والجاحظ المعتزليان، فإنهما زعما أنه مصيب، وليس مرادهما أن كلا من القولين حق مطابق للواقع، كما اشتهر عنهما، فإنه جمع النقيضين، ولا يقول بنحوه إلا السوفسطائية، وهذان من أهل النظر، بل مرادهما: أن المخطئ غير مأخوذ بالعذاب، ولو كان مشركا، وأبطله أهل الحق بما ثبت من فعل النبي ﷺ وأصحابه وإجماع السلف من مقاتلة الكفار، والحكم بخلودهم في النار، من غير أن يفرقوا بين المجتهد والمعاند منهم.[النبراس: ٣٥٣]

والشرعيات: أي العقائد وأصول الفقه، كعذاب القبر، وكون الأمر للوجوب. قوله: والفرعية أي مسائل فروع الفقه، كانتقاض الوضوء بالدم.[النبراس:٣٥٣] لا قاطع: وفيه احتراز عما ثبت بقاطع، كنكاح المتعة، فإن حرمته قد ثبتت بالأحاديث الصحيحة والإجماع، فالقائل بإباحته مخطئ إجماعا.[النبراس:٣٥٣]

* أخرجه مسلم في صحيحه، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، رقم الحديث: ٧٢٨٥.

حكما معينا، أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد. وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، أو يكون، وحينئذ إما **أن لا يكون** من الله تعالى عليه دليل، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، **فذهب** إلى كل احتمال جماعة، والمختار: أن الحكم معين، وعليه دليل ظني، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ.

والمجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ **معذوراً** بل مأجورا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو **مختار الشيخ** أبي منصور، أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه،..

أن لا يكون إلخ: أي لا يكون من الله تعالى عليه دليل، ويكون العثور عليه لا عن دليل، بل بمنزلة من يعثر على دفين، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه، أو ظني ورأي المجتهد غير مكلف بإصابتها؛ لغموضها وخفائها.[عصام: ٢٤١] فذهب: اعلم أن الاحتمالات أربعة: الأول: أنه لا حكم قبل الاجتهاد، بل الحكم ما رآه المجتهد، وهو مذهب أكثر المعتزلة، فالحق على هذا متعدد، الثاني: أن الحكم معين ولا دليل عليه، بل الاطلاع على الحكم اتفاقي، كالاطلاع على الدفينة، والمخطئ مأجور على التعب، وهو رأي طائفة من الفقهاء والمتكلمين، الثالث: أن الحكم معين، وقد نصب الله سبحانه عليه دليلا قطعيا، وهو مذهب بعض المتكلمين، واختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العذاب؟ فقيل: نعم؛ لأن الدليل قطعي، وقيل: لا؛ لخفائه، الرابع: أن الحكم معين، والدليل عليه ظني، وهو مذهب المحققين كما قال الشارح: والمختار.[النبراس: ٣٥٣]

معذوراً: وذكر بعض المحققين: هذا إذا لم يكن الصواب واضحا، وإن وضح فهو معاتب بترك المبالغة في السعي. بل مأجورا: كما في الحديث الصحيح.[النبراس: ٣٥٣] مختار الشيخ: ويستدل عليه بوجهين ضعيفين: أحدهما: إطلاق الخطأ في الحديث بلا تخصيصه بالحكم، ثانيهما: أن النبي ﷺ شاور أصحابه في أسارى الكفار يوم بدر، فقال عمر رضي الله عنه: اقتلهم، وقال أبو بكر رضي الله عنه: خذ الفدية وخلهم، ففعل النبي ﷺ ما قال أبو بكر رضي الله عنه، فنزل: =

وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعا **بجميع شرائطه** وأركانه، وأتى بما كلف من الاعتبارات، **وليس عليه** في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة، والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ (الأنبياء: ٧٩)، والضمير للحكومة **والفتيا**، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ **لأن كلاً** منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه، ....

= ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال:٦٨)، فقال النبي ﷺ: "لو نزل العذاب ما نجا إلا عمر"، فلو كان المجتهد مصيبا من وجه، لما كانوا مستحقين لنزول العذاب.[النبراس: ٣٥٣،٣٥٤]

بجميع بشرائطه: كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى في الشكل الأول، وأركانه من الأصغر والأكبر والحد الأوسط.[النبراس: ٣٥٤]

وليس عليه إلخ: لأن هذا خارج عن الوسع، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وهذا مختار صدر الشريعة، وقال: هذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فإن المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام، واستدل عليه بوجهين: أحدهما: قصة داود وسليمان عليهما السلام؛ إذ سمي عمل كل منهما حكما وعلما، لكن خص سليمان عليه السلام بإصابة المطلوب، ثانيهما: أن تنصيف الأجر يدل على أنه مصيب من وجه دون وجه. [النبراس: ٣٥٤]

والفتيا: هي بضم الفاء اسم كالفتوى، وبمعناه روي أن غنم قوم أفسدت ليلا زرع جماعة، فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان عليه السلام - وهو ابن إحدى عشر سنة -: غير هذا أرفق بالفريقين، وهو أن يدفع الحرث إلى أرباب الشاة، يقومون عليه حتى يعود إلى هيأته الأولى، ويدفع الشاة إلى أهل الحرث، ينتفعون بها، ثم يرادون، فقال داود عليه السلام: القضاء ما قضيت، وحكم بذلك، واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام- أحق، كما يشعر به قوله: غير هذا أرفق.[الخيالي: ١٤٩]

لأن كلاً: وليس هذا قولا بالمفهوم المخالف، بل احتجاج بأسلوب الكلام، ثم الدليل مبني على أن الأنبياء عليهم السلام يجتهدون، وأنهم قد يخطئون في الاجتهاد، وهو مذهب الجماهرة؛ لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣)، وقصة فداء أسارى بدر، ولكنهم لا يقرون على الخطأ؛ لئلا يفوت حكمة البعثة، وخالف قوم =

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه السلام: "إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة"،* وفي **حديث آخر** جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: "إن أصبت فمن الله، وإلا **فمني** (أي من فضله وإرشاده) ومن الشيطان"،** **وقد اشتهرت** تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات، الثالث: أن القياس **مظهر** لا مثبت، فإن الثابت بالقياس ثابت بالنص أيضا معنى، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير،...

= في الأول؛ لقوله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣،٤)، وجماعة في الثاني؛ لأن الأمة مأمورة باتباعهم، فيلزم الأمر باتباع الخطأ، واعترض على هذا الدليل بوجهين: الأول: أنه يجوز أن يكون الحكمان بالوحي، والثاني ناسخا للأول، وإنما خص سليمان عليه السلام بالتفهيم؛ لأنه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل، الثاني: أنه يحتمل أن يكون كل من الحكمين صوابا، ولكن حكم سليمان أصوب.[النبراس: ٣٥٤]

حديث آخر: وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، (رواه البخاري)، والجمع بين الحديثين: أن الأول من خواص المخاطب.[النبراس:٣٥٥] فمني: أي من قصور في الاجتهاد وإزلال الشيطان. وقد اشتهرت: ومنها أن عباس بن عبد المطلب قال بالعَول في الفرائض، وتبعه الصحابة وأنكره ابنه، ومنها أن ابن عباس رضي الله عنهما قال يحل نكاح المتعة، فقال ابن الزبير: لو فعلت لرجمتك بحجارة دارك، ومنها أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: الأب يحجب الإخوة كالابن وابن الابن، والجد لا يحجبهم، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن كالابن، ولا يجعل الجد كالأب.[النبراس: ٣٥٥] مظهر: وفيه بحث، أما أولا؛ فلأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر، وأما ثانيا؛ فلأن الدليل أخص من المدعى، فإن المدعى هو الاجتهاد، والقياس قسم منه.[النبراس: ٣٥٥]

* أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الأحكام رقم الحديث: ٧٠٠٣، ولفظه هكذا: قال عليه السلام: "نعم على أنك إن أصبت فلك عشر أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر".

** أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح باب في من تزوج و لم يسم لها صداقا حتى مات، رقم الحديث: ٢١١٤.

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص، **فلو كان** كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة، **أو الصحة والفساد، والوجوب** وعدمه، **وتمام تحقيق** هذه الأدلة، والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا "التلويح في شرح التنقيح".

[أفضلية رُسل البشر من رسل الملائكة]

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، أما تفضيل رسل الملائكة فبالإجماع **بل بالضرورة**، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة - فبوجوه:

فلو كان: حاصل الدليل: أن الأحكام الثابتة بالنصوص عامة لجميع الأشخاص، فالصلاة فريضة على كل شخص، والخمر حرام على كل شخص، وهكذا سائر الأحكام المنصوصة، فينبغي أن يكون الاجتهاد أيضا عاما لجميع الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم أن يكون شرب المثلث حرام على كل شخص لفتوى الشافعي رحمه الله ومباحا على كل شخص لفتوى الحنفي، فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والإباحة معا، وهذا محال.[النبراس: ٣٥٥، ٣٥٦]
أو الصحة والفساد: فيلزم أن يكون صلاة الفجر إذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى أهل الحديث، فاسدة لفتوى الحنفية.[النبراس: ٣٥٦] والوجوب: فيلزم أن يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية، وسنة لفتوى الشافعية.[النبراس: ٣٥٦]
وتمام التحقيق: تمسك القائلون بأن كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه: منها: أنه لو كان الحق واحدا لزم التكليف بما لا يطاق؛ لأن المجتهد يكون مأمورا بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه، وهو غامض لا يدرك، أجيب بأنا لا نسلم أنه مأمور بدركه، بل مأمور بالاجتهاد، ومنها: أن المصلين يتحرون القبلة إلى جهات مختلفة، ولا يؤمرون بالإعادة بعد ظهور القبلة إجماعا. أجيب بأن الشارع جعل قبلة المتحري جهة تحريه، فقد روي أنه نزل في ذلك: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).[النبراس: ٣٥٦] بل بالضرورة: قال بعض المحشين: أراد الضرورة الدينية، أي لا يحتاج ثبوته إلى دليل في دين الإسلام.[النبراس:٣٥٦]

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام **على وجه التعظيم** والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿**أَرَأَيْتَكَ** هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ (الإسراء: ٦٢) أي أخبرني، و﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (الأعراف: ١٤)، **ومقتضى الحكمة** الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان **يفهم** من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) الآية، أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

على وجه التعظيم: إشارة إلى الجواب عما قيل: إن السجود لا يدل على الأفضلية، أما أولا؛ فلأنه يجوز أن يكون السجود إلى الله سبحانه، وآدم عليه السلام كالقبلة والمحراب، فلا يلزم أفضليته، وإلا لزم كون الكعبة أفضل من نبينا محمد ﷺ، وإما ثانيا؛ فلأنه يجوز أن يكون السجود في عرف الملائكة، كالسلام في عرفنا، وأما ثالثا؛ فلأنه يجوز أن يكون الأمر امتحانا للمطيع والعاصي، لا تكريما لآدم عليه السلام.[النبراس: ٣٥٦]

أرأيتك: ومعنى أرأيت: أخبرني، كما جرى به محاورة العرب، والكاف لتأكيد الخطاب، وهذا مفعول أول، والموصول نعت له، والمفعول الثاني محذوف، والمعنى: أخبرني عن هذا الذي كرمت علي، لِم كرمته علي؟[النبراس: ٣٥٦]

ومقتضى الحكمة: فيه نظر؛ لأنه قول بالقبح العقلي، والأشعري لا يقول به، بل مذهبه: أنه لا يقبح من الله شيء، والجواب: أن الدليل إلزامي على المعتزلة والفلاسفة، أو مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحه العقل، بقي في الدليل بحث من وجوه: أحدها: أنه يدل على تفضيل آدم فقط، وأجيب بأنه لا قائل بالفصل، ثانيها: أنه يدل على تفضيل رسل البشر، لا على تفضيل عوامهم على عوام الملائكة، وأجيب بأن المدعى: أن مجموع الأدلة يثبت المطلوبين، لا أن كل واحد منهما مستقل في إثباتها.[النبراس: ٣٥٧]

يفهم: فإن سوق القصة دال على أنها ادّعوا أنهم أحق بالخلافة من آدم؛ إذ بنوه سفاكون مفسدون، فأبطل مزعومهم بإبراز آدم أعلم منهم في معرفة الأشياء؛ ليظهر فضله عليهم كليا، ويعترفوا به ويندموا في أنفسهم من إصدار قولهم ذلك.[نظم الفرائد: ٢٥٧]

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، والملائكة من جملة العالم، **وقد خص** من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك، **ولا خفاء** في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع: أن للإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب، وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص، **فيكون أفضل.**

(من العوق وهو المنع — عطف تفسير — أي ظهور — أي الموانع — أي أصعب — أي الإنسان)

وذهبت المعتزلة والفلاسفة **وبعض الأشاعرة** إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

وقد خص: يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل آل إبراهيم، وآل عمران كلهم، من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم، لكن تفضيل العامة من أولادهما على رسل الملائكة خلاف الإجماع، فيكون مخصوصا من عموم الآية، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك، أي بقي حكم الآية ثابتا فيما سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة، وهذا مبني على أن التخصيص إنما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية.[النبراس: ٣٥٨]

ولا خفاء إلخ: جواب سؤال، وهو أن العام الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة، على ما تقرر في الأصول، فلا يصح دليلا على مسألة اعتقادية، حاصل الجواب: أن المسائل الاعتقادية قسمان: أحدهما: ما يكون المطلوب فيه اليقين، كوحدة الواجب، وصدق النبي ﷺ، وثانيهما: ما يكتفي فيها بالظن كهذه المسألة، والاكتفاء بالدليل الظني إنما لا يجوز في الأول بخلاف الثاني.[النبراس: ٣٥٨]

فيكون أفضل: أي فيكون الإنسان أفضل من الملك؛ إذ طاعتهم طبعية كالتنفس للإنسان، وهذا الدليل إلزامي؛ لابتنائه على الحسن والقبح العقليين، أما الأشاعرة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة قليلة غير شاقة.[النبراس: ٣٥٨]

وبعض الأشاعرة: كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي عبد الله الحليمي، والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، والشيخ محي الدين بن العربي صاحب "الفتوحات".[النبراس: ٣٥٨]

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة، **كاملة بالفعل**، مبرأة عن مبادي الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن **ظلمات الهيولى** والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، **عالمة بالكوائن** ماضيها وآتيها من غير غلط، والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية **دون الإسلامية**.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿**عَلَّمَهُ** شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥)، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ (القرآن) **الرُّوحُ الْأَمِينُ**﴾ (الشعراء: ١٩٣)، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم، والجواب: أن التعليم من الله تعالى، والملائكة إنما هي المبلّغون.

الثالث: أنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة، والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود؛ ....

كاملة بالفعل: فإن الحكماء زعموا أن المجردات ليس لها كمال منتظر، بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل؛ لزعمهم أن الحدوث يستدعي مادة.[النبراس: ٣٥٨] ظلمات الهيولى: أي عن الصفات الجسمانية المشابهة بالظلمات. عالمة بالكوائن: زعموا أن كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن، فهو عالم بكل كائن؛ لأن العلم ممكن له، وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل.[النبراس: ٣٥٩]

دون الإسلامية: لأن الملائكة عندنا أجسام لطيفة، وليست بمجردة، فبطل ما فرعوا على التجرد، ولو سلم التجرد فلا نسلم أن كل كمال ممكن، فهو حاصل لها بالفعل، وأنها عالمة بكل كائن، وأيضا البحث إنما هو عن الأفضلية، بمعنى أكثرية الثواب، وكان الواجب على الشارح أن يذكره أيضا؛ ليكون جوابا عن الكمالات المسلمة عندنا، كالتبرى عن الشهوة والغضب، والقوة على الأفعال العجيبة، ولكن تبع صاحب "المواقف" في الاكتفاء بما ذكر.[النبراس: ٣٥٩]

علمه: أحد مفعولي التعليم محذوف، أي علم الوحي النبي ﷺ ملك شديد قواه، وهو جبرئيل عليه السلام، ومن قوته أنه دفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء، ثم قلّبها.[النبراس: ٣٥٩] الروح الأمين: وهو جبرئيل عليه السلام؛ لأنه أمين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص.[النبراس: ٣٥٩]

أو لأن وجودهم **أخفى**، فالإيمان بهم **أقوى**، وبالتقديم أولى. الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّٰهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)، فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال السلطان ولا الوزير.

أي لا يستحي عن العبودية — من التركيبات

ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من أن يكون عبدا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنا له؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان **يبرئ الأكمه**، والأبرص ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم،.........

أي عدّوا أمرا عظيما

أخفى: لاحتجابهم عن الأبصار. أقوى: أي أصعب حصولا من الإيمان بالرسل؛ لأن الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات.[النبراس: ٣٥٩] ثم لا قائل بالفصل: هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره أن يقال: غاية ما في الباب أنه يلزم من هذه الآية أن يكون الملائكة أفضل من عيسى بن مريم، ولا يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الأنبياء الذي هو المطلوب، فأجاب بقوله: ثم لا قائل بالفصل، أي لا قائل بأنهم أفضل من عيسى عليه السلام، وأقل فضلا من باقي الأنبياء، فثبت فضلهم على الكل.[النبراس: ٣٥٩] و[رمضان آفندي: ٣٢٠]

يبرئ الأكمه: الإبراء تخليص المريض عن المرض، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: الأكمه من ولد أعمى، (رواه ابن جرير)، وفي رواية عنه، قال: الأكمه الأعمى الممسوح العين، (رواه ابن أبي حاتم)، وزعم صاحب "الكشاف" أنه لم يكن في هذه الأمة أكمه غير قتادة بن دعامة التابعي المفسر، وقال مجاهد: الأكمه من يبصر بالنهار دون الليل، (رواه ابن المنذر) والأبرص هو الذي على جلده بياض، قال أهل التفسير: بعث في زمان الطب، فأبرأه في يوم خمسين ألفا بشرط الإيمان، قوله: ويحي الموتى، قال معاوية رضي الله عنه بن قرة: سألوه إحياء سام بن نوح، فهتف، فخرج أشمط، ومات وهو شاب، فسئل، قال: ظننت أنها الصيحة، (رواه ابن أبي الدنيا) وكذلك إحياء عاذر صديقه، وابنا لعجوز.[النبراس: ٣٦٠]

فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرون **بإذن الله تعالى** على أفعال **أقوى** وأعجب، من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الكمال والشرف، فلا دلالة على **أفضلية الملائكة**، والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

(من العبودية) (أي في التجريد)

بإذن الله تعالى: صرح بذلك تحرزا عن مذهب المتفلسفة القائلين بأن العقول موجدة خالقة.[النبراس: ٣٦٠] أقوى: أي أصعب، ووصف الفعل بالقوة مجازا؛ لأن صاحبه قوي.[النبراس: ٣٦] أفضلية الملائكة: بالمعنى المبحوث عنه، وهو أكثرية الثواب، وههنا نكات شريفة، الأولى: قال صاحب "الفتوحات": سألت النبي ﷺ في المنام، فقال: "الملائكة أفضل من البشر"، قلت: إن سئلت عن الدليل فما هو؟ قال: "صح عندكم إني قلت عن الله تعالى قال: من ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وكم من ذاكر ذكر الله سبحانه في ملأ أنا فيهم، فذكره الله في ملأ خير من ذلك الملأ، وهو ملأ الملائكة"، فما سررت بشيء كسروري بهذه المسألة، وأجيب بأن الكشف يحتمل الخطأ، وليس بجيد، بل الحق في الجواب ما قال بعض أتباع الشيخ الأكبر: إن هذا يدل على تفضيل الملأ على الملأ لا الأفراد على الأفراد، ويجوز أن يكون للملأ النبوي عشرون ثوابا، وللملأ الأعلى ثلاثون، فيكون للنبي ﷺ وحده عشرة، ولكل من الأعلى واحدا، الثانية: قال الإمام تاج الدين السبكي - أحد كبراء الشافعية -: من مات و لم يخطر بباله تفضيل الملائكة أو عكسه، رجوت أن لا يسأله الله سبحانه عن ذلك، وعن الإمام الأعظم رحمه الله: أنه توقف في هذه المسألة؛ لتعارض الأدلة، الثالثة: قال صاحب "المواقف": لا خلاف في أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية، وإنما النزاع في الملائكة العلوية، وفسر السيد السند رحمه الله السفلية بالأرضية، والعلوية بالسماوية، ولكن بعض أدلة المعتزلة ينافي هذا الفرق، الرابعة: قال الإمام فخرالدين الرازي في "التفسير الكبير": انعقد الإجماع على أن نبينا محمدا ﷺ أفضل من الملائكة، والخلاف فيمن سواه، قيل: فيه نظر؛ لأن استدلال المخالف بقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، و﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾، يدل على عموم الخلاف، والجواب: أنه أراد إجماع أهل السنة، فقد حكى بعض الأكابر إجماعهم على أنه أفضل الخلق كلهم، حتى الكروبيين، والكعبة، والعرش العظيم.[النبراس: ٣٦٠]

متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائية. وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل. فالحواس خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له. والخبر الصادق على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر، وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. وهو موجب للعلم الضروري، كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية. النوع الثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات. أما العقل فهو سبب للعلم أيضا، وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري، كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه، وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي. وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل. والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق. والعالم بجميع أجزائه محدث؛ إذ هو أعيان وأعراض، فالأعيان ما يكون له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، أو غير مركب كالجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزى، والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث في الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح. والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، القادر، الحي، العليم، السميع، البصير، الشائي، المريد، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجز، ولا متركب، ولا متناه، ولا يوصف بالمائية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء. وله صفات أزلية قائمة بذاته، وهي لا هو ولا غيره، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام. وهو متكلم بكلام هو صفة له أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة

منافية للسكوت والآفة. والله تعالى متكلم بها، آمر، وناه، ومخبر. والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حال فيها. والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده، وهو غير المكون عندنا. والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته. ورؤية الله تعالى جائزة في العقل، واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان، ولا على جهة ومقابلة، واتصال شعاع، وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى. والله تعالى خالق لأفعال العباد، من الكفر، والإيمان، والطاعة، والعصيان. وهي كلها بإرادته، ومشيئته، وحكمه، وقضيته، وتقديره. وللعباد أفعال اختيارية، يثابون بها، ويعاقبون عليها. والحسن منها برضاء الله تعالى، والقبيح منها ليس برضائه تعالى. والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب، والآلات، والجوارح. وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه. وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، وما أشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى، لا صنع للعبد في تخليقه. والمقتول ميت بأجله، والموت قائم بالميت، مخلوق الله تعالى، والأجل واحد. والحرام رزق، وكل يستوفي رزق نفسه، حلالا كان أو حراما. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه. والله تعالى يضل من يشاء، ويهدي من يشاء. وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى. وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير - ثابت بالدلائل السمعية. والبعث حق. والوزن حق. والكتاب حق. والسؤال حق. والحوض حق. والصراط حق. والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما. والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر. والله تعالى لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، من الصغائر والكبائر.

ويجوز العقاب على الصغيرة، والعفو عن الكبيرة، إذا لم تكن عن الاستحلال. والاستحلال كفر. والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار، في حق أهل الكبائر. وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار. والإيمان هو التصديق بما جاء من عند الله والإقرار به، فأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص. والإيمان والإسلام واحد، وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار، صح له أن يقول: أنا مؤمن حقا، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد. والتغير يكون على السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء. وهما من صفات الله، ولا تغير على الله تعالى، ولا على صفاته. وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر إلى البشر، مبشرين، ومنذرين، ومبينين للناس ما يحتاجون إليه، من أمور الدين والدنيا، وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات. وأول الأنبياء عليهم السلام آدم، وآخرهم محمد عليهما السلام. وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث، والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، وقد قال الله تعالى ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾، ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج منهم من هو فيهم. وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، صادقين ناصحين. وأفضل الأنبياء محمد عليه السلام والملائكة عباد الله، العاملون بأمره، ولا يوصفون بذكورة، ولا أنوثة. ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده. والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى -حق. وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء، والطيران في الهواء، وكلام الجماد والعجماء، واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء. ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أنه ولي، ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي رضي الله عنهم. وخلافتهم على هذا الترتيب أيضا، والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك وإمارة. والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة، والمتلصصة، وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم. ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا، لا مختفيا، ولا منتظرا، ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم، وأولاد علي رضي الله عنه. ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوما، ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة، سائسا، قادرا على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم. ولا ينعزل الإمام بالفسق والجور. وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر. ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير، ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشّرهم النبي عليه السلام. ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر. ولا نحرم نبيذ التمر. ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء. ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي. والنصوص تحمل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد بكفر. ورد النصوص كفر. واستحلال المعصية كفر، والاستهانة بها كفر. والاستهزاء على الشريعة كفر. واليأس من الله كفر، والأمن من الله كفر. وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر. والمعدوم ليس بشيء. وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم عنهم نفع لهم. والله تعالى يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات. وما أخبر به النبي عليه السلام من أشراط الساعة، من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام من السماء، وطلوع الشمس من مغربها – فهو حق. والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب. ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

فهرس شرح العقائد النسفي

فهرس شرح العقائد النسفي

الموضوع	صفحة

فهرس شرح العقائد النسفي

طبع شده رنگین مجلد

تفسیر عثمانی	حصن حصین
خطبات الاحکام لجمعات العام	تعلیم الاسلام (مکمل)
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر)	خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر)	بہشتی زیور (تین حصے)
لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	

رنگین کارڈ کور

حیات المسلمین	آداب المعاشرت
تعلیم الدین	زاد السعید
جزاء الاعمال	روضۃ الادب
الحجامہ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)	فضائل حج
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر) (جیبی)	معین الفلسفہ
الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر) (جیبی)	خیر الاصول فی حدیث الرسول
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	معین الاصول
عربی زبان کا آسان قاعدہ	تیسیر المنطق
فارسی زبان کا آسان قاعدہ	فوائد مکیہ
تاریخ اسلام	بہشتی گوہر
علم الصرف (اولین، آخرین)	علم النحو
عربی صفوۃ المصادر	جمال القرآن
جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ	تسہیل المبتدی
عربی کا معلم (اول، دوم، سوم)	تعلیم العقائد
نام حق	سیر الصحابیات
کریما	پند نامہ
آسان اُصول فقہ	

کارڈ کور/مجلد

اکرام مسلم	منتخب احادیث
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	فضائل اعمال

زیر طبع

عربی کا معلم (چہارم)	معلم الحجاج
صرف میر	نحو میر
تیسیر الابواب	

المطبوعة ملونة مجلدة

الصحيح لمسلم (٧مجلدات)	الموطأ للإمام محمد (مجلدين)
الهداية (٨مجلدات)	مشكاة المصابيح (٤مجلدات)
التبيان في علوم القرآن	تفسير البيضاوي
شرح العقائد	تيسير مصطلح الحديث
تفسير الجلالين (٣مجلدات)	المسند للإمام الأعظم
مختصر المعاني (مجلدين)	الحسامي
الهدية السعيدية	نور الأنوار (مجلدين)
القطبي	كنز الدقائق (٣مجلدات)
أصول الشاشي	نفحة العرب
شرح التهذيب	مختصر القدوري
تعريب علم الصيغه	نور الإيضاح
البلاغة الواضحة	

ملونة كرتون مقوي

شرح عقود رسم المفتي	السراجي
متن العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير
المرقاة	تلخيص المفتاح
زاد الطالبين	دروس البلاغة
عوامل النحو	الكافية
هداية النحو	تعليم المتعلم
إيساغوجي	مبادئ الأصول
شرح مائة عامل	مبادئ الفلسفة
متن الكافي مع مختصر الشافي	
هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)	

ستطبع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة/ كرتون مقوي

الموطأ للإمام مالك	الجامع للترمذي
ديوان الحماسة	ديوان المتنبي
التوضيح والتلويح	المعلقات السبع
شرح الجامي	المقامات الحريرية

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)	Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)	Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) C Cover)	Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)	Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)